Prof

DELLA

DIALETTICA

LIBRI QUATTRO.

DELLA

DIALETTICA

LIBRI QUATTRO

DI

BALDASSARE LABANCA

Professore di filosofia nel Liceo Parini e nell'Accademia
Scientifico-letteraria di Milano

VOLUME PRIMO

IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

1874

ALLA

VENERATA MEMORIA

DEI MIEI GENITORI

VINCENZO LABANCA ED ANGELICA MARIO

ECCO

DELLA VOSTRA SOLLECITA CURA

QUEL CHE VI RENDE

IL PREDILETTO FIGLIO.

AVVERTENZA

Nella prima edizione del mio libro di Filosofia razionale avea poste alquante lezioni di scienza dialettica. Sperimentate da me stesso non adatte per i giovani, che usano da poco a scuola di filosofia, nella seconda edizione le tolsi via e mi proposi di pubblicarle a parte, rifacendole da capo a fondo con altro intendimento e con più largo svolgimento. Tale è la cagione del mettere ora a stampa due volumi di scienza dialettica, da pochissime pagine che questa occupava nelle mie lezioni di Filosofia razionale.

Il lavoro, così riformato ed ampliato, contiene molta storia, e pensatamente; convinto che al presente sia la miglior maniera di trattare la filosofia, chi voglia raccomandarne per via

di fatto la importanza antica e moderna, teoretica e pratica. In ciò fare spero non abbia trasandato il segno, nè siami affatto ingannato. Forte, per altro, temo d'essermi ingannato, non tanto a disposare la scienza alla storia, quanto a scrivere di simile materia. Una scienza dialettica, ch'è in sostanza alta filosofia, proprio oggi! Come non accorgersi che oggi non è *la turba, al vil guadagno intesa,* sì bene eletta schiera di scienziati, che va gridando *povera e nuda vai filosofia*, non solo di material compenso, ma di ogni intellettual profitto? Per che guisa chiarire che eglino e non io sono in inganno? Forse provando che la filosofia in ogni epoca, anche nella nostra, massime in Italia, ha arrecato alcun bene? Forse mostrando che il secol nostro, più che qualunque altro, è principalmente filosofico? Forse insistendo che i nostri contraddittori, senza lor volere, ancor hanno una filosofia, e che di questa è così universale e potente il bisogno, che se non esistesse, converrebbe inventarla? Forse aggiungendo che per negare la filosofia, è forza adoperare affermazioni filosofiche; allo stesso modo che per abrogare le leggi, è mestieri far decreti legislativi? Queste ed altre ragioni saranno vere; ma pur sempre inefficaci per i nostri avversarii, disposti assai male sin contro il nome di filosofia. Laonde il meglio è non disputare, anzi genuflettersi in-

nanzi a loro, come ad oracoli, e pronunziare senz'altro il *Confiteor*, ripetendo più volte: *mea culpa, mea maxima culpa!*

Lasciando da banda i disprezzatori d'ogni filosofia, e rivolgendomi ai cultori di essa, la mia sorte punto non migliora. Fra costoro ci ha oggi i positivisti, i quali non vogliono sapere di qualsivoglia dialettica, che pieghi a metafisica: scienza ormai divenuta, a lor credere, uggiosa, petulante, chimerica. Da siffatto lato non tutti i positivisti trovandosi d'accordo, sembra che possa presentarmi a quelli, fra loro, che tuttavia aggiustano fede ad una metafisica. Pur devo confessare che i miei conti, anche in questo caso, non procedon mica lisci. Sì fra i miscredenti e sì fra i credenti alla metafisica io mi trovo, per così dire, a disagio. I credenti alla metafisica, positivisti o speculativisti che sieno, vorranno certamente sapere per quale filosofo metafisico parteggi, e, ch'è più, senza che metta tempo in mezzo. Se parteggerò per qualche filosofo metafisico, sovrattutto vivo, mi si concederà, anco ne spacci delle grosse, un brevetto, se non d'invenzione, d'ingegno d'aquila; se no, sarò battezzato senza pietà per una talpa, incapace affatto a veder la luce, che illumina ogni filosofia vegnente in questo mondo. Sia di me tutto quello che altri voglia, io credo d'esser ora, così come sono stato sempre,

un po' di tutti i filosofi, non solo vivi, anche morti, s' intende, grandissimi che porge la storia della filosofia.

Dunque, si dirà, dopo nove anni, quanti ne son corsi dalla prima pubblicazione della Filosofia razionale, e dopo varie critiche e anco invettive scritte di essa nella *Civiltà italiana*, nell' *Italia*, nella *Civiltà cattolica*, nel *Campo dei filosofi italiani*, nella *Gioventù*, nell'*Archimede* e in altri giornali, non hai saputo mutar avviso, nè fare qualcosa di meglio? A far qualcosa di meglio mi son adoperato di tutto potere, ed il lettore imparziale giudicherà se siavi riuscito; ma di mutar avviso non ho creduto. In me, non che scemare, è aumentata la persuasione, che tutti i filosofi ponno e devono conciliarsi. Bello cotesto a dire, difficile ad eseguire! Sì, difficile, e, più che difficile, impossibile, e, più che impossibile, ridicolo, dove tra' filosofi tutte le contraddizioni si presumano sussistenti. Se, invece, sia dato di chiarirle sussistenti in quel tanto che essi propugnano di suppositivo e di esclusivo, ed apparenti in quel tanto che affermano di positivo e d' inclusivo, già da questo secondo lato rendesi e facile e possibile e serio ridurli a conciliazione.

Come, s'aggiungerà, siffatta riduzione, senza un metodo ed un principio conciliativi? Certo l'uno e l'altro sono di assoluta necessità;

ma, da altra parte, è forse vano tentativo nella filosofia la indagine d'un metodo e d'un principio eminentemente conciliativi? Elettissimi pensatori antichi e moderni non han creduta vana tale ricerca: io meno di loro; e perciò con ogni sforzo mi sono ingegnato di rinvenire un metodo ed un principio, atti a comporre in armonia dialettica tutti i metodi e tutti i principii apparentemente contraddittorii della filosofia. Siccome poi al dì d'oggi in Europa due filosofie, lo speculativismo cioè ed il positivismo (che senza dubbio ricapitolano innovato tutto il pensiero filosofico stato insino a noi), contendonsi lo scettro della vera filosofia; così fra coteste due parti contendenti ho di preferenza studiato un giusto mezzo dialettico. Qual sia, verrà appieno assodato in questo lavoro di scienza dialettica. Per ora, concludendo senza più, manifesto ai cultori della filosofia l'onesto desiderio, che si faccia al mio libro il processo con tutta serenità di giudizio, prima di condannarlo.

Milano, Luglio 1874.

INTRODUZIONE

Dialectica, disciplina disciplinarum: sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest.

AUGUST., *De Ordine*, L. II, 13.

Dialectica, scientia scientiarum, cogitatio cogitationum.

BRUEGGEMANN, *De Art. Dialecticae*, P. III, 12.

Della dialettica come arte e come scienza.

I. Lo studio della dialettica, in sul principio, sembra tenebroso e dannando, sgradevole e inutile; pur, dove abbiasi alquanto in esso progredito, allora ne risplenderà e la grande importanza nell'animo, e seguiterà, in impararla, una certa voluttà non mai ristucchevole. [1] Così Aulo Gellio nelle *Notti attiche*, e così anche noi, dopo ben sedici secoli, siamo forzati a ripetere: conciossiachè ancor oggi la dialettica mostri a

[1] GELLIUS, *Noct. Att.*, Lib. XVI, Cap. VIII.

prima giunta tante e sì gravi difficoltà, che la scienza di essa paia non solo vana, impossibile affatto. E, a parlar vero, nei dì nostri non sono mancati dei pensatori, spacciantisi filosofi positivi, che, esagerando e il numero e il peso delle difficoltà in tal genere di sapere, han risolutamente proclamato *l'impero della dialettica omai cessato.* La qual proclamazione, bandita con tanta sicurtà, e, sarei per dire, anche audacia, non varrà mai a dissiparla dal numero delle scienze, pongasi anco che essa non sia in grado di aggiungere la sua finale perfezione; a quella stessa maniera che il cuore non cesserà mai di battere, ancora il sangue che lo circonda e compenetra non faccia a perfetta sanità del corpo.

V' ha de' bisogni morali, così come de' bisogni materiali, che l'uomo si studierà sempre di soddisfare in un modo o in un altro, come saprà e potrà meglio, con la speranza che in avvenire possano in tutto soddisfarsi. Or non è dubbio che fra tanti bisogni morali è potente ed eminente quello di veder tutte cose composte a mirabile e innegabile armonia. L'armonia, infatti, non solo è necessario bisogno della mente e del cuore umano; chè quella e questo riposano e si beano nella consonanza e non mai nella ripugnanza delle cose e delle ideo, ma eziandio è necessario bisogno di tutto l'essere, che, armonioso e consonante, è possibile, disarmonioso e ripugnante, impossibile affatto. Al quale bisogno, così fortemente sentito e così largamente esteso, appunto soddisfa il sapere dialettico; questo infondendosi

e incarnandosi tanto nell'armonia, che potrebbesi appellare sapere armonico, senza più.

II. Ma lasciando di troppo indugiare in generalità (che vogliono esser brevi, a non tornare noiose e anche pericolose), entro in materia, e dico prima di tutto, non potersi avere per leggier cosa il determinare che sia la dialettica. Quando tenuta in conto di semplice arte, quando stimata ancora per altissima scienza, ha senza dubbio essa dialettica patite varie significazioni e definizioni. Vero è, ch'io mi son proposto di risguardarla quale scienza; e ciò nonostante, intesa anche entro tali confini, non è facile a determinare. Aggiungasi ancora che la dialettica, quale arte, essendo intimamente collegata con l'altro aspetto di lei scientifico, non si può ben chiarire come scienza, scordandone in tutto l'aspetto di arte. Per tanto è necessità, almeno per ora, di contemplarla nell'uno e nell'altro aspetto; e per ischiuderci la via, cominciamo dall' indagare la origine della dialettica in genere.

Qui non cerco la origine etimologica, nè la origine storica della dialettica; perchè l'una e l'altra origine fanno appena in maniera probabile conoscere la natura di qualsivoglia sapere. Mostrare, per cagion d'esempio, che la dialettica, quanto alla genesi etimologica, venga dalle parole *ἀπό τῶ λέγειν*, *idest a loquendo*, siccome scrive il Facciolati, [1] ovvero dalla parola διαλέγεσθαι, che significa, giusta volle Platone nella Repub-

[1] *Logica*, Vol. I, pag. 3; Venezia, 1750.

blica e nel Cratilo, *disciplina d'interrogare e di rispondere;* [1] è sapere appena che nella dialettica entrano siffatti elementi, senza penetrare se il loro congegnamento sia atto a formare, o basti a formare la dialettica. Ancora, mostrare, circa alla genesi storica, che Socrate, imitando l'uso comune del conversare, introdusse primo l'argomentare dialettico nella scienza; e che Platone, fatto ardito dall'esempio del maestro, adoperò la prima volta la parola dialettica sostantivamente, scusandosi del neologismo, è certamente appurare de' fatti, che onorano assai i due filosofi greci, e che ponno in alcuna guisa giovare al nostro fine. Pure, da essi fatti non per anche è dato di cavare il valore e il significato assoluto della dialettica.

III. Meglio all'uopo giovi osservare il modo onde la nostra mente perviene a sentire chiara la necessità della dialettica: il che forma, come dire, la origine psicologica di essa. La mente umana, per tre passi successivi e progressivi, procede naturalmente dal sapere analitico al sapere sintetico, e da questo al sapere dialettico. Da prima essa mente contentasi d'osservare minutamente i fatti; e in tal caso il nostro sapere è analitico, e non va di là dall'esperienza. Di poi la stessa mente, veggendo che la esperienza non ispiega la esperienza, si sforza di trascenderla, componendo i fatti a qualche principio; e in quest'altro

[1] Dialecticus definitur qui et quaerendi et respondendi sciens est.

caso il nostro sapere diventa sintetico, e vi prende una gran parte la ragione. In ultimo, avvertendosi delle opposizioni fra l'analisi e la sintesi, fra l'esperienza e la ragione, tra i fatti e i principii, si cerca di conciliarle; e in questo terzo caso il nostro sapere fassi dialettico. Di coteste tre maniere di sapere, l'ultima, com'è evidente, rivela il forte bisogno che sente lo spirito umano della dialettica, ed addita ancora lo scopo altissimo a cui sia indirizzata.

La storia conferma a capello i tre mentovati gradi dell'umano sapere, mostrando nel primo fondarsi e svilupparsi degli studii filosofici tre principali scuole, vo' dire la gionica, la dorica e la socratica. La gionica, che precesse le altre, si fermò nell'analisi de' fatti; la dorica, che a quella successe, salse alla sintesi d'un assoluto principio; e la socratica, che venne dopo di quelle due scuole, prese ad armonizzare l'analisi e la sintesi, la esperienza e la ragione, il sensibile e l'intelligibile. Con ciò non voglio dire, che nella scuola gionica mancasse affatto la sintesi, o che nella scuola dorica venisse affatto meno l'analisi; ma più tosto che in quella predominò l'analisi, e che in questa la sintesi. Il quale predominio esclusivo s' ingegnò di scansare Socrate. Se non che questi, l'armonia indagata fra i diversi componenti del sapere ridusse a una semplice esercitazione dialettica contro i sofisti, confutando la costoro scettica ignoranza con la dommatica sapienza degli uomini. Invece appresso al suo discepolo Platone essa armonia si trasformò in

alta speculazione dialettica, sovrattutto nel Sofista e nel Parmenide. Per tale rispetto il sapere dialettico, seguitato al sapere analitico e sintetico, fu come la peripezia, che chiuse il dramma, non già della vita operativa, sì della vita meditativa dei mondo greco. Per altro rispetto, esso sapere dialettico fu il prologo d'un novello dramma più sublime, in cui la lotta fra le opposte opinioni rivelossi potentissima in tutta la sua fecondità: il che spero si renderà chiaro in tutto questo lavoró.

IV. Per ora, dall'accennata origine psicologica della dialettica, confortata con l'autorità della storia, ci è lecito dedurre che la dialettica, non meno come arte, che come scienza, abbia avuto sempre per iscopo di comporre in pace tutte mai le opposizioni, che si manifestano negli ordini del conoscere e dell'essere. Tanto possiamo ancor in altro modo riconfermare, toccando per sommi capi alcune generali attinenze e differenze, che corrono fra l'arte e la scienza dialettica. L'una e l'altra si rassomigliano in molti punti, principalmente in questo: che entrambe sono processo logico, destinato a innegabile armonia. La dialettica, quale arte, è processo logico, di che fa uso l'uomo, per armonizzare in ogni suo argomento i termini estremi col termine medio; e la dialettica, quale scienza, è processo logico, infuso nell'universo, acciocchè questo si armonizzi in tutti i termini estremi verso un supremo termine medio. Giusto per esser in fondo in fondo l'arte e la scienza dialettica armonioso processo

logico, avviene che entrambe constano di dialettismi, in entrambe non mancano de'sofismi, e per entrambe il movimento è circolare.

I dialettismi, che appartengono all'arte dialettica, sono tutti gli argomenti de'quali fa uso l'uomo, per trovare la dirittura delle idee e delle cose: i quali argomenti dovendo tutti possedere coerenza, costituiscono tante speciali armonie fra due termini estremi verso il loro termine medio. I dialettismi, che entrano nella scienza dialettica, sono pur essi argomenti, o, ch'è lo stesso, procedimenti coerenti, e quindi armonici, così come sono quelli dell'arte dialettica. Gli uni e gli altri dialettismi conferiscono ad armonioso processo logico; salvo che i dialettismi dell'arte dialettica formano l'armonioso processo logico dell'umano discorso, e i dialettismi della scienza dialettica l'armonioso processo logico dell'universo discorso.

I sofismi, a differenza de'dialettismi, sono argomenti incoerenti; e per conseguenza se i dialettismi fanno ad armonia, i sofismi a disarmonia logica. La incoerenza de'sofismi procede sempre dal nascondersi in essi delle contraddizioni; dove che la coerenza de'dialettismi fondasi sempre nelle conciliazioni. Di che parrebbe dovesse inferirsi, che i sofismi non possono entrare nella dialettica. Pure, chi ben guardi, ne fanno sempre parte innegabile, costituendone un momento importante, quantunque passeggiero e transitorio. Il che avverasi tanto nell'arte, quanto nella scienza dialettica; col solo divario che nell'una si trova i so-

fismi, come contraddizioni apparenti, create dall'uomo, e nell'altra, come contraddizioni anche apparenti, presentate dalla natura: le quali contraddizioni, essendo apparenti, possono superarsi; e superandosi, divengono sussistenti conciliazioni, che formano l'ultimo scopo, cui è destinata la dialettica ne'due ordini dell'arte e della scienza.

In ultimo, il movimento circolare è comune all'arte e alla scienza dialettica. Senza dubbio la dialettica è moto ed eterno moto, perchè è eterno processo logico di armonizzare. Il moto nella dialettica artificiale e scienziale può esser discensivo od ascensivo, intrinseco od estrinseco; ciò è a dire di alto in basso o di basso in alto, dall'intrinseco all'estrinseco o dall'estrinseco all'intrinseco. Cotesti movimenti, per altro, tornando incompiuti, se staccati, compiuti, se concatenati; seguita che il moto perfetto della dialettica è circolare, cioè a un tempo discensivo ed ascensivo, intrinseco ed estrinseco. Il qual moto procede sempre dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto. Serbando esso moto un tal procedere, fassi possibile ed utile non meno nell'arte, che nella scienza dialettica. Di che ora basti, dovendocene occupare largamente, là dove parleremo del circolo dialettico, e del distinguersi di esso dai circolo sofistico.

V. Intanto osserviamo che i paragoni, fino qui tratteggiati fra le due maniere di considerare la dialettica, possono stringersi in questo solo: che l'arte e la scienza dialettica versano

nella stessa materia, considerata da lati distinti. La materia, comune alle due dialettiche, consiste nelle categorie, meditate nel loro armonioso processo logico; se non che l'arte dialettica studia l'armonioso processo logico delle categorie dal loro lato subbiettivo, o vogliam dire formale e mentale, e la scienza dialettica studia il medesimo armonioso processo logico delle categorie dal loro lato obbiettivo, o che piaccia ideale e reale. Per tanto ci è dato definire l'arte dialettica, *disciplina delle categorie nel loro armonioso processo logico subbiettivo*, e la scienza dialettica *disciplina delle categorie nel loro armonioso processo logico obbiettivo.*

Coteste definizioni potranno sembrare, se non false, indeterminate e affrettate, avendo in esse introdotto un elemento affatto nuovo, com'è quello delle categorie. Ma in sul limitare d'un libro scientifico non può operarsi diverso. Si aspetti, adunque, ch'io ragioni exprofesso delle categorie e di più altre cose; ed allora alcune mie affermazioni, che ora paiono e sono davvero non per bene provate, acquisteranno, come spero, tutta quella evidenza che meritano. Frattanto rimettendomi in via, aggiungo che le categorie, per me, consistono sempre in determinazioni, talvolta subbiettive dello spirito umano, e talaltra obbiettive dell'universo. Nel primo significato appartengono all'arte dialettica, nel secondo significato alla scienza dialettica.

Noi che ci proponiamo di scrivere solamente della scienza dialettica, mediteremo di preferenza

le categorie dal lato obbiettivo, ciò è a dire come determinazioni obbiettive dell'universo. A tal fine tratteremo intorno ad esse categorie principalmente quattro quistioni: la prima, in che stia la qualità e la quantità delle categorie; la seconda, a che riducasi la unità organica di tutte le categorie; la terza, dell'armonioso processo logico delle categorie nell'universo in genere, e in ispecie nelle parti dell'universo; la quarta, del medesimo processo armonioso nella scienza in genere, e in ispecie nella filosofia, nell'arte e nella civiltà. Le quali quistioni, che brevemente risguardano il valore dialettico speculativo ed applicativo delle categorie, svolgeremo in quattro distinti libri; e ogni volta che cadrà in acconcio, ragguaglieremo il gemino significato subbiettivo e obbiettivo delle categorie, a mostrare l'intima relazione fra l'arte e la scienza dialettica. Le quali due dialettiche, a vero dire, sono, più che due diverse discipline, due gradi progressivi d'una medesima disciplina filosofica. Al che accenna il Doehn, là dove dichiara avere scoperta e conosciuta la vera foggia della logica quel filosofo, che il primo abbia penetrata la intima e concreta connessione e delle metafisiche e delle logiche categorie. [1] Ora il primo che si sollevasse a tanta altezza fu Platone,

[1] Constat, eum philosophum, qui primus intimam atque concretam et metaphisicarum et logicarum categoriarum coniunctionem perspexerit, veram logices speciem percepisse atque cognovisse. *De specul. logices platonicae principio*, Praefatio; Berolini, 1844.

pognamo che nelle costui opere si trovi sottintesa la quistione delle categorie; conciossiachè egli abbia riconosciuto meglio de' suoi predecessori, come ben avverte l'Ueberweg, che « tutte le connessioni logiche, aventi luogo fra i concetti, rispondono alle connessioni òntologiche delle idee infra loro ». [1]

VI. L'avere fino ad ora ammessa la dialettica sotto il gemino risguardo di arte e di scienza, giova a cansare da siffatta parte dello scibile assai equivoci ed errori. D'ordinario, dopo Aristotile, si confessò la dialettica solo come arte, e si disse logica, o dialettica, senza più. Per cagion d'esempio, Tommaso Campanella scrive risoluto: La dialettica è arte, non invero scienza; perchè la scienza è intorno a Dio e alle cose fatte da Dio. [2] Di che allega per ragione appellarsi scienza quella che tratti di alcun obbietto determinato: [3] la qual cosa non avviene della dialettica, che travagliasi circa a un obbietto affatto indeterminato, siccom'è il pensiero formale. Anche Pietro Ramo, nel medesimo torno di tempo, considera la dialettica, o che dicasi logica, come

[1] Alle (logischen) Verhältnisse, die zwischen Begriffen statt haben, entsprechennach Plato's Princip (ontologischen) Verhältnissen der Ideen zu einander. *Grundriss der Geschichte der Philos.*, Theil. II, pag. 126 : Berlin, 1871.

[2] Dialectica est ars, non autem scientia; quoniam scientia est de Deo et de rebus a Deo factis. *Dialecticae*, Lib. I, c. I.

[3] Nos autem dicimus scientiam tractare de subjecto determinato in natura. *Ibid.*

semplice arte di ben ragionare; [1] quantunque in progresso di lavoro, anzi appena data siffatta definizione, entri in materie eminentemente metafisiche. In lui v'era la intenzione di tentare una riforma della logica, abbandonando le orme d'Aristotile; ma tentenna fra l'organo e la metafisica del sommo legislatore del pensiero, e perciò la sua intenzione rimane senza effetto. Più altri filosofi, sovrattutto nostrali, come dire il Valla, il Georgio, il Cesarioni, il Cardano, il Cremonini, il Trapenzonzio, meditarono nella dialettica le categorie; salvo che da puri predicamenti astratti e formali, cioè da schiette determinazioni subbiettive; cogliendo in tal guisa la dottrina aristotelica delle categorie dal lato logico, e per niente dal lato metafisico.

Certamente nelle epoche posteriori ad Aristotile non mancarono de' pensatori, che sentirono potente il bisogno della dialettica, eziandio come universale scienza; ma essi formano delle rarissime eccezioni. Sant'Agostino, nell'epoca della filosofia patristica, accennò all'aspetto scientifico della dialettica spesse volte, in ispecie dove dichiarolla: Disciplina delle discipline; [2] dove chiamolla: Scienza della verità, [3] e dove la disse: Scienza di tutte le scienze e di tutte le arti. [4] Anche San Bonaventura, nell'epoca della filosofia

[1] Dialectica est ars bene disserendi, eodemque sensu logica dicta est. *Dialecticae*, libri duo, Lib. I, Cap. I.
[2] Disciplina disciplinarum. *De Ordine*, Lib. II, Cap. XIII.
[3] Scientia veritatis. *Contra Acad.*, Lib. III, Cap. XXIX.
[4] Scientia scientiarum et artium. *De Ord.*, Lib. I, II.

scolastica, salse al concetto altissimo della scienza dialettica, appellandola: Arte eterna, giusta la quale le cose tutte hanno scambievole inserzione e unione. [1] Finalmente il Bruno, nell'epoca della filosofia riformata, più e più s' internò nella natura della scienza dialettica; allorchè la considerò come « una certa unica e più generale arte dell'ente mentale con l'ente reale, nel quale ente reale il multiplo, di qual che sia genere, possa ridursi a semplice unità ». [2]

Nella filosofia moderna venne del tutto meno il concetto della dialettica, in quanto altissima scienza. Il Descartes ridusse la dialettica a un'arte d'osservare i fatti interiori, e, che più importa, l'ebbe per un semplice preambolo alla filosofia. [3] Bacone anche tenne la dialettica per un'arte, e, a differenza del Descartes, assegnò ad essa per materia la osservazione de' fatti esteriori. [4] Di che persuasi fermamente i filosofi di Portoreale, dichiararono senza più la dialattica *arte di ben pensare*, a distinzione della grammatica,

[1] Ars aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem. *Hitin. mentis in Deum*, Cap. III. L'arte, già s' intende, qui vuole pigliarsi, nel significato largo, per scienza feconda, che abbraccia insieme principii e fatti, leggi e precetti.

[2] Quaedam unica generaliorque ars entis rationis cum ente reali, quo tandem moltitudo, cujusque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem. De monadi, *num. et fig.*, Lib. I, Cap. III.

[3] *De prima phil.*, Res. I, pag. 81. Epist. VI, pag. 74; Amsterdam, 1692.

[4] *Novum organum*, Lib. I, Aph. 3.

che definirono *arte di ben parlare*. Dove piacemi avvertire di passaggio, che i portorealisti, mentre allargarono troppo i confini della grammatica, abbreviarono troppo i confini della dialettica. Come che sia di ciò, egli è certo, che, assottigliata assai la importanza della dialettica, vi fu qualcuno, come ad esempio il Say, conosciuto per i suoi lavori di economia politica, che giunse a sentenziare affatto inutile lo studio della dialettica. [1]

VII. Oggi finalmente il *positivismo*, ch'è nel fondo, come ben dice il Mamiani, la cosa men positiva del mondo, [2] ha adottato per motto d'ordine: *Non più filosofia speculativa*, [3] e si è dichiarato contro alla dialettica, risguardata quale speculazione scientifica intorno al necessario processo categorico dell'universo. Di che a volersi persuadere, basta riflettere un tantino su l'opera di logica, scritta dallo Stuart Mill; la quale i positivisti hanno in grandissimo pregio; e veramente, sotto il rispetto di condurre le prove di fatto, non manca di buone qualità. In quell'opera si accetta, che la logica sia a un tempo arte e scienza; ma in tal senso, che venga affatto sconosciuta la logica, siccome scienza altissima del necessario processo categorico del-

[1] *Biblioteca dell'Economista*, Vol. VI, pag. 354; Torino, 1854.

[2] *La Filos. delle scuole italiane*, Anno III, Vol. VI, pagina 70 Roma, 1872.

[3] GRUPPE, *Geischenk und Zukunst d. phil.*, pag. 39; Berlin, 1855.

l'universo. E per fermo, si dice che per la logica, in quanto arte, si ha l'analisi dell'operazione mentale, che ha luogo nel ragionare; e per la logica, in quanto scienza, le regole fondate su essa analisi, per eseguire correttamente l'operazione mentale. [1] Dove scorgesi chiaro, che la scienza logica è la stessa arte logica; salvo che quella estolle a induzioni, e quindi a regole generali ciò che questa, cioè l'arte logica, raccoglie per via di particolari osservazioni. Laonde il positivismo contemporaneo non vuol sapere in nessun conto di scienza logica, o dicasi scienza dialettica, secondo il significato in che noi la esponiamo e difendiamo.

Il rovescio della medaglia del positivismo è a'dì nostri rappresentato dallo speculativismo, a capo del quale sta l'Hegel, e per opera del quale si è compiuta la totale trasformazione della logica in scienza assoluta dell'universo. Vero è ch'egli parla della *logica dell'intelletto* e della *logica speculativa*, e sembra che quella formi la logica, come arte, e questa la logica, come scienza. Pure cotesto sembrare bentosto dissembra; perchè la *logica dell'intelletto* (verstandes Logik), che per l'Hegel è la logica formale, la

[1] La logique serait la Science, en même temps que l'Art du raisonnement, entendant par le premier de ces termes l'analyse de l'opération mentale, qui a lieu lorsque nous raisonnons, et par le second le régles fondées sur cette analyse pour exécuter correctement l'operation. *Système de logique*, Trad. Tom. I, pag. 2; Paris, 1866.

logica ordinaria, va confusa con la logica speculativa (spekulativen Logik), cioè con la logica, quale scienza dell' Idea assoluta; in guisa che, dalle parole in fuori, una è per l' Hegel la logica, ed è la logica speculativa, che non solo è scienza, ma scienza assoluta dell'universo. Egli, difatto, scrive risoluto: Nella logica speculativa mostrasi la povertà della logica dell'intelletto. [1] E perchè? Perchè quest'ultima, ch'è la logica delle scuole, considera le forme della nozione, del giudizio e del sillogismo « solamente come determinazioni subbiettive, e, per vero dire, artificiali dell' intelletto ». [2] La logica speculativa distrugge tale opinare, pur durato assai in filosofia, e scorge in quelle forme tanti principii viventi, e nella dialettica, ch' è tutt'uno con la logica, il principio movente (bewegende) delle nozioni. [3] Pongasi, dunque, per indubitato che nello speculativismo hegeliano v' ha una sola dialettica, ed è essenzialmente scienza, e nessun'altra dialettica, come arte.

Il Vera, fedele, per così dire, esecutore testamentario della filosofia redata dal pensatore stutgardese, dopo aver combattuta a oltranza la logica antica, ch' è in sostanza la dialettica, quale

[1] In der spekulativen Logik ist die blosze Verstandes Logik. *Die Wissenschaft der Logik*, N.° 82; Berlin, 1845.

[2] Nur als Bestimmungen des bewuszten und zwar desselben als nur verständigen. *Ibid.*, N.° 162.

[3] Das bewegende Princip des Begriffs ... heisze ich die Dialektik. *Phil. d. Rechts*, *Einleitung*, N.° 31; Berlin, 1842.

arte, conclude: Egli è evidente che non potrà darsi che una sola logica, e questa logica non debbe solamente essere una logica assoluta, ma formare un elemento integrale dell'essere assoluto. [1] Lo Spaventa, al contrario, che non sempre vuol accettare la eredità hegeliana senza beneficio d' inventario, riconosce in alcun modo la logica antica, siccome rilevasi chiaro da questa sentenza: « La logica formale non è parte davvero della scienza, ma può essere considerata come semplice avviamento, come una propedeutica alla scienza ». [2] Alle quali parole facciamo buon viso, anzi applauso; giacchè prima di vederle pubblicate, noi, in altro lavoro, avevamo chiarita la logica, che toglie a semplicemente dirigere i nostri giudizii subbiettivi, logica propedeutica e non protologica. [3] Frattanto conchiudendo cotesto accenno storico, è bene osservare che nella stessa logica, quale scienza, mostrasi imperiosa la necessità della logica, quale arte; conciossiachè in quella pur dovendo ragionare, non può negarsi un'arte, che ciò insegni a rettamente fare, si chiami come si voglia, o logica formale, o logica artificiale, o arte dialettica, o dialettica propedeutica, o in qualunque altra maniera.

VIII. Poichè abbiamo considerata la dialettica in sè stessa, come arte e come scienza, viene

[1] *Logique de Hegel*, Tom. I, Introd., pag. 68; Paris, 1859.
[2] *Principii di filosofia*, Puntata I, pag. 109; Napoli, 1867.
[3] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. XVI; Firenze, ed. 1 a, 1864.

acconcio il risguardarla verso le altre arti e le altre scienze: conciossiachè un obbietto tanto più venga conosciuto, quanto più sia studiato nel suo gemino riferirsi a sè stesso e ad altro, distinto da sè stesso. Al presente toccheremo di volo sì vasto argomento, dovendolo ragionar di proposito nel secondo volume, là dove mediteremo la dialettica nella scienza, nell'arte e nella civiltà. Ci basti al momento dire che la dialettica, in quanto arte, è necessaria propedeutica alla pedagogia, alla eloquenza, alle scienze tutte, particolarmente alla filosofia. Da prima, l'arte dialettica è necessaria propedeutica alla pedagogia; e qui voglio s'intenda quella pedagogia, che giova a formare, se non il cuore, la mente dell'uomo. Dove, infatti, la mente umana si esercita meglio all'osservare accurato, al retto giudicare, al buon discorso? Senza dubbio nella logica; la quale, a preferenza di tutte le altre discipline, creando in noi la dirittura della mente, è quasi una pedagogia mentale. Dipoi la stessa arte dialettica è necessaria propedeutica alla eloquenza; perchè eloquenza senza dialettica è loquacità; e la loquacità anzi annoia, che rapisca; ristucca, più che persuada; irrita e non convince. Il perchè i nostri buoni antichi considerarono la dialettica, quale concisa eloquenza; e la eloquenza, come larga dialettica.[1] Il che oggi è ripetuto dal nostro venerando Tommasèo, quando

[1] ARIST., *De Arte Rhetorica*, Lib. I, Cap. I. CICER., *In Brut.*, Cap. XC.

scrive: L'eloquenza e la poesia sono dialettica compiuta, dialettica positiva; [1] e chiama la eloquenza e la poesia dialettica compiuta e positiva; perchè coteste arti, a differenza della dialettica, oltre ad assegnare il limite vero alle cose, lo disegnano alla mente altrui. Da ultimo, l'arte dialettica torna utile alle varie scienze, massime alla filosofia; tutti consentendo ch'ella sia l'universale strumento, onde vien maneggiato ogni umano sapere, o che sia filosofico, o che scientifico.

Passando dall'arte alla scienza dialettica, ancor questa influisce a grandissimo vantaggio in tutte le scienze e in tutte le arti. È un fatto innegabile, che l'uomo desidera non solo di sapere, ma eziandio di sapere senza contraddizioni. Se talvolta alcuni uomini aggiustan fede a un sapere involto in contraddizioni, ciò avviene non già per desiderare essi un siffatto sapere, sì bene per non giungere a penetrarle con la pochezza della loro mente, o per non volerle confessare, preoccupati sia da passione di sistema, sia da vanità di potere, sia da smodato amor di privati interessi. Da altra parte, è un fatto innegabile, che se tutte le altre scienze soddisfano al solo desiderio che ha l'uomo di sapere (presupponendolo esente da contraddizioni, essendo chiaro che il sapere contradditorio è negazione d'ogni sapere); la sola scienza dialettica, avendo per proprio l'armonioso processo logico dell'universo,

[1] *Studi morali*, pag. 433, num. 24; Milano, 1858.

stabilisce in maniera assoluta, che sì il sapere e sì l'essere non possono sottostare a contraddizioni. La scienza dialettica, adempiendo ad ufficio tanto importante, rendesi per siffatta maniera, come dire, primo firmamento e ultimo finimento di tutte le scienze: primo firmamento, assicurando nel conoscere e nell'essere, che sono i due componenti fattivi di ogni scienza, non intervenire contraddizione di sorta: ultimo finimento, chè soddisfa la bramosia più pregevole e salutevole che s'abbia l'uomo, quella cioè di sapere senza contraddizioni: il che prepara all'amare e all'operare senza contraddizioni.

Ma v'ha di più e di meglio. La scienza dialettica è tutto in tutte le scienze: è tutto in tutte le storie: è tutto in tutte le civiltà: è tutto in tutte le arti. Al secol nostro, anche per i giornali, spesso fassi appello alla logica delle idee ed alla logica de'fatti. Or la logica delle idee non è dessa tutta la sostanza delle scienze; essendo appunto il processo logico delle idee il primitivo fondamento e il successivo esplicamento di qualunque scienza? E la logica dei fatti non è dessa tutta la sostanza della storia; attesochè in fondo all'ordine cronologico si giaccia l'ordine logico, avendo quello, così come questo, i termini estremi nel passato e nell'avvenire, e il termine medio nel presente, che, quasi il Giano della favola, guarda indietro e innanzi, ai fatti cioè preteriti e futuri? E le due logiche delle idee e de'fatti, nella loro scambievole armonia, non formano esse tutta la sostanza della civiltà?

Forse è possibile civiltà, vogliasi anche minima, là dove fra le idee e i fatti siavi sconcordanza; in modo che altro si pensi e altro si faccia? Ed è mai immaginabile arte al mondo, nella quale manchi varietà composta ad unità? Affatto no; perciocchè il bello, che non debbe mai venir meno nelle arti belle, tiene sempre a qualità essenziale l'accordo del vario con l'uno, qual che sia il concetto che voglia accettarsi intorno alla natura della bellezza. Or se la scienza dialettica quella è che indaga la necessaria armonia fra il vario e l'uno; seguita, anco non aggiungendo altro, che ella sia sovrana fra tutte le altre arti, o almanco che queste, per quella scienza, s'abbiano legittimità assoluta. Già gli antichi, sovrattutto i Greci, maestri finissimi di arti belle e sublimi, disser la dialettica musica dell'universo: διαλεκτικὴ μοῦσικὴ οικουμενης; essendo chiaro a intendere, impossibile a negare, che come la musica è fabbra di melodie soavissime, così la dialettica è maestra di squisitissime armonie. E vedremo a suo luogo, che la scienza dialettica non pure è musica, è altresì architettura, scultura, pittura, eloquenza, poesia dell'universo.

IX. Seguitando intanto nell'argomento, che abbiamo tra mano, è necessario che ricerchiamo la speciale relazione della scienza dialettica verso le altre sue scienze congeneri. Noi non parliamo della logica, quale scienza; essendo evidente che questa è tutt' uno con la scienza dialettica. Nè parliamo della logica, siccome arte;

essendo del pari evidente da tutto il discorso tenuto, che l'arte logica sia una propedeutica in risguardo alla scienza dialettica. Vogliamo più tosto ragionare della metafisica, in cui d'ordinario si comprendono le parti filosofiche, formanti il sistema speculativo dell'universo.

Così determinata la indagine, dico che se la dialettica si pigli nel significato di arte, del sicuro non può confondersi con la metafisica; trovandosi quella rispetto a questa, allo stesso modo che rispetto alla scienza dialettica, ciò è a dire come propedeutica. Possiamo ancor sentenziare, che l'arte dialettica insegna a rettamente pensare e manifestare quello che la metafisica insegna a sistematicamente fondamentare e sviluppare. Al che mirabilmente alluse il Vico, quando scrisse: Quella ch'è Metafisica, in quanto contempla le cose per tutti i *generi dell'essere*, la stessa è logica, in quanto considera le cose per tutti i *generi di significarlo*. [1] Che se poi la dialettica prendasi nel significato non già di arte, ma di scienza; allora senza alcun dubbio è metafisica, anzi eminente metafisica, in quanto ne forma il suo essenziale compimento. E per fermo, la metafisica, giusta la intesero il primo e l'ultimo metafisico più grande, cioè lo Stagirita e il Vico, è la scienza del vero e perfetto ente. [2] Ora il vero

[1] *Opere*, Vol. V, pag. 179; Milano, 1854.

[2] Metaphisica speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt. ARIST., *Metaph.*, Lib. V, Cap. I. Idea compita di Metafisica è quella nella quale si stabilisca.... il vero Ente. VICO, *Opere*, Vol. II, pag. 116.

e perfetto ente, se contemplasi nella totalità delle sue necessarie relazioni, appellasi propriamente metafisica; se nella totalità delle sue necessarie conciliazioni, dicesi propriamente scienza dialettica. Fra le quali due indagini essendovi, com'è chiaro, continuazione e perfezione; seguita che le due scienze, la metafisica e la dialettica, si travagliano circa alla stessa materia del vero e perfetto ente; eccetto che la metafisica ne guarda di preferenza le relazioni, e la dialettica le conciliazioni. Da altra parte, siccome ogni relazione, secondo che si vedrà in progresso di discorso, è implicita conciliazione, e ogni conciliazione esplicita relazione; così appar chiaro che la metafisica e la dialettica sono due scienze, che si compiono a vicenda e per poco si distinguono, l'una dall'altra.

Lo sbaglio dell'Hegel, per mio avviso, non è d'avere scritto risolutamente nella scienza logica « che era venuto il momento di trasformare la logica, e da indi in poi di dover costituire la metafisica ». [1] Tale bisogno s'era avvertito prima di lui. Si par chiaro dai passi già allegati di Sant'Agostino, di San Bonaventura, e più e più da quello di Giordano Bruno (N.° VI), e da molti altri che potrebbono arrecarsi. Il medesimo bisogno sentesi in modo indubitato sino in Aristotile, chi voglia ben conferire le opere di lui logiche con le opere metafisiche. L'Hegel ha il merito, e certo non piccolo, d'aver pro-

[1] *Wissenschaft der Logik*, Vorrede.

mulgata in modo aperto la trasformazione della scienza logica in metafisica, e d'avere, conforme a tale pensiero, esposto la sua *filosofia speculativa pura.*

Allato però a siffatto merito sta il demerito d'aver annullata nella logica *oggettiva* la logica *soggettiva*, nella logica *reale* la logica *formale.* Il che è tanto vero, che se non bastasse il già detto (N.° VII), potrebbe bastare che il Michelet, devoto discepolo dell'Hegel, ha di costui scritto: Logica e metafisica, forma e contenuto sono in questa (cioè nella logica hègeliana) d'una unità indivisibile;[1] e che lo Zeller, pur tanto esatto espositore delle dottrine altrui, avverte che l'Hegel trova sconveniente la distinzione ammessa da Aristotile in poi fra la logica e la metafisica, o vogliam dire fra la dottrina della forma del pensiero e la scienza del contenuto del pensiero.[2] L'altro di lui fallo, per non dirne altri al presente, si è d'aver usato un disprezzo imperdonabile contro ad Aristotile; dove che, a parlar vero, non sono nelle costui opere le esagerazioni

[1] Logik und Metaphysik, Form und Inhalt, sind also hier in untrennbarer Einheit. *Geschichte der leszten Systeme der Philos. ec.*, Vol. II, pag. 717; Berlin, 1838.

[2] Unter der Logik hatte mann nun seit Aristoteles fast ausnahmsos die lehre von den Gesetzen und Formen des Denkens als solchen verstanden, und von ihr die Metaphysik als diejenige Wissenschaft unterschieden. welche es mit dem wesentlichen Inhalt unseres denkens zu thun habe. Hegel sindit diese Trnnung von Form und Inhalt unstatthast. *Geschichte der deutschen Philos. seit Leibniz*, pag. 793; München, 1873.

della logica formale, sì bene ne' suoi discepoli, massime in coloro che ridussero tutta la dottrina del maestro nelle figure sillogistiche. Del resto, non è la prima volta che contro ad Aristotile si adopera ingiusto disprezzo. Anche Bacone, col suo *Nuovo organo*, avvisò d'aver gittato in fondo l'*Antico organo* di Aristotile; quasi che l'arte induttiva, di cui tanto si occupò il Cancelliere di Giacomo I, e con vantaggio della scienza, fosse stata interamente sdimenticata dall'educatore del magno Alessandro.

X. Aggiungo, dopo tutto ciò, alcuna cosa del metodo proprio della dialettica, come scienza. Per la dialettica, come arte, tutti convengono, almeno quelli che l'ammettono, che il metodo di lei debba esser di preferenza osservativo, o dicasi *a posteriori;* a cagion che i fatti si percepiscono e non si deducono, si mostrano e non si dimostrano. Il difficile sta in determinare il metodo della dialettica, quale scienza, trattandosi in questa non di semplici fatti, ma di categorie, che abbracciano le determinazioni essenziali dell'universo.

Quanto a me, dico risoluto che la scienza dialettica debba svolgersi con metodo dialettico. Voglio dire che tale scienza, essendo destinata a conciliare le apparenti contraddizioni dell'universo, ancor dee conciliare le apparenti contraddizioni del metodo; ch' è quanto a dire il metodo debbe esser dialettico, o che piaccia conciliativo. E perchè tale si riveli, bisogna che non sia esclusivo, cioè *a posteriori* od *a priori;* atteso che la dialettica, scienza conciliativa per essenza,

porgerebbe il riprovevole esempio d'un metodo inconciliativo. Per tanto il metodo di essa vuol esser insieme *a posteriori* ed *a priori*, osservativo e deduttivo, sperimentale e razionale, ch'io, per brevità di elocuzione e anche per verità di discorso, appello metodo dialettico.

Del quale metodo ci siamo occupati largamente in altro lavoro, [1] e vi torneremo su in processo di ragionamento, là dove mediteremo la dialettica nella filosofia. Al proposito ne piace notare che la scuola hegeliana, anche per tale verso, porge, se non degli errori, degli equivoci: i quali ultimi sono la menda, che più spazia nell' idealismo assoluto. Senza dubbio l' Hegel fa buon viso al metodo dialettico nelle sue varie opere, e spesso il suo ingegno potente sforzasi a conciliare le sentenze più estreme, che registri la storia della filosofia. Pure, tutto considerato senza passione di parte, il suo metodo è esclusivo, massimamente esclusivo; in guisa che come il suo sistema è speculativo puro, così il suo metodo è speculativo puro; ciò è a dire in esso sistema e metodo l'*a priori* distrugge l'*a posteriori*, la ragione annulla la esperienza, l'astratto tien luogo di concreto. Nella logica, per cagion d'esempio, si fonda tutto nell' Idea e si sviluppa tutto con l' Idea; sì perchè la logica dichiarasi *scienza della pura Idea;* [2] e sì per-

[1] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. XXX; Firenze, ed. 2.a, 1868.

[2] Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee. *Logik*, num. 19.

chè l'universo non è altro, che una *metamorfosi della nozione, come tale*, ch'è lo stesso che l'Idea pura. [1] E i moltiplici fatti della coscienza e dell'esperienza? La bacchetta magica dell'Idea, nel suo essere identico e non identico, o, meglio nel suo non essere e essere, disperge tutti i fatti, siccome vane apparenze e illusioni dell'umano intelletto. Per ora abbastanza per indovinare, che il metodo della filosofia hegeliana è, più che dialettico e compositivo, esclusivo e sofistico.

XI. Resta che volgiamo un istante lo sguardo esclusivamente alla storia, per vedere prima, che sia stata la dialettica secondo Platone ed Aristotile, i più risoluti promulgatori di essa; e poscia, qual sia stato il progresso della dialettica dai due grandissimi del mondo antico insino ai nostri giorni. Facendoci dalla prima indagazione, non è dubbio che Platone professò dialettica; tanto che il medesimo Aristotile, che non è troppo largo di lodi verso il suo maestro, lo predica uomo dialettico per eccellenza. [2] Non è dubbio ancora, che Platone diede una grandissima importanza alla dialettica; in guisa che scrisse: La scienza che dialetticamente non pro-

[1] Die Metamorphose Kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Beränderung allein Entwicklung ist. *Die Philos. der Natur*, Num. 8; Berlin, 1845.

[2] Plato, quum Aristoteles logici laudem habeat, dialecticus praedicatur. KUEHN, *De Dial. Platonis*, Praefatio; Berolini, 1843.

gredisce, il vero non consegue;[1] e di più aggiunse: Il fine d'ogni genere di scienza è la dialettica; chi l'abbia raggiunta, dopo le fatiche del viaggio viene a porto tranquillo.[2] Da ultimo non è dubbio, che Platone ebbe la dialettica in conto di scienza; perchè nel Sofista la chiamò *Scienza massima;* e oltre a ciò, dichiarò che, dalla dialettica in fuori, le altre scienze immeritevolmente hanno tal nome: *ceterae igitur scientiae immerito id nomen tenent.*[3] Il dubbio sta in assodare, se per Platone la dialettica sia stata a un tempo arte e scienza, e se egli abbia trattata l'una e l'altra. Oggi gravi critici convengono, che nei dialoghi di Platone si trova due maniere di dialettica. Carlo Kuehn, difatto, sentenzia « aver Platone distinti due generi di dialettica, de' quali uno abbia esposta la forma, e l'altro il tema d'una somma scienza ».[4] Antonio Rosmini seguita il medesimo avviso, così dicente: Sotto la qual parola di dialettica Platone riuniva certamente due cose molto distinte, l'arte cioè di ragionare che è la *via* che conduce, e l'oggetto divino che è il fine ultimo e più subli-

[1] Scientia quae dialectice non progreditur, verum non consequitur. *De Rep.*, Lib. VII.

[2] Finis scientiae omnis generis est dialectica, quam qui consequutus est, post itineris labores ad quietis portum pervenit. *Ibid.*

[3] *De Rep.*, VII.

[4] Platonem ipsum dialecticae duo genera, quorum alterum formam, alterum argumentum summae scientiae exponeret, distinxisse. *Op. cit.*, pag. 30.

me a cui conduce. [1] Paolo Janet, per tacere di altri, si avvicina allo stesso parere, assegnando alla dialettica platonica un gemino movimento: uno, che cammina, mercè della reminiscenza, alla conquista dell'ente reale; e l'altro, che analizza, chiarisce e combina le idee, secondo le leggi infallibili della logica e del vero. [2]

Eccettuato le diverse espressioni usate dai mentovati autori, tutti e tre riconoscono nelle opere di Platone due dialettiche; le quali, giusta il nostro modo di esprimerci, possiamo appellare l'una arte e l'altra scienza. Ad essi non pare certo che Platone siasi occupato di tutte e due le dialettiche. Primieramente nessuno di loro dubita, essersi Platone occupato largamente della dialettica, quale arte. A persuadersene basta aprire qualunque dialogo, dove scorgesi, esser quella fattrice di mirabili distinzioni e definizioni, in che stava, per lui, il supremo dell'arte dialettica. Forse vuolsi eccettuare il Menone, in cui l'arte dialettica comprende, come da lungi, anche la sillogistica; della quale poi il suo discepolo Aristotile fu risoluto creatore. Il discorso però cammina ben diverso in risguardo alla dialettica, quale scienza. Difficoltà molte si fanno innanzi, volendo decidere se Platone abbia ancora discorso di essa. Il Kuehn afferma risoluto: La dialettica, in

[1] *Teosofia*, Vol. I, pag. 256; Torino, 1859.

[2] *Études sur la dialec., dans Platon et dans Hegel*, pag. 81; Paris.

quanto è sistema d'idee, non può mai rinvenirsi esposta nei dialoghi di Platone. [1] Il Cousin, su la medesima questione, lascia incerto il suo giudizio. [2] Lo Scheleiermacher, il Susemihl, il Wecklein, l'Ast e più altri, parlando del Sofista e del Parmenide, sui quali verte maggior controversia fra i critici, riducono l'uno e l'altro a semplice esercizio dialettico. [3] Il Rosmini ancor pensa, che Platone la dialettica scientifica indicò e salutò da lontano, *quasi impaurito* della sua maestà e sublimità. [4] Lo Stallbaum, invece, tiene che Platone trattò davvero la scienza dialettica « la quale indaga e la corrispondenza e la differenza delle idee ». [5]

Per conto mio accetto l'avviso dello Stallbaum; ed esso avviso può indursi dal medesimo ragionare de'critici moderni, che il negano, o che ne dubitano. E per fermo, tutto il loro negare e dubitare fondasi nelle incertezze, che porge Platone gravissime, circa alla soluzione del problema

[1] Dialecticam, quatenus est systema idearum, nusquam in dialogis Platonis expositam invenire. *Op. cit.*, pag. 51.

[2] *Oeuvres de Platon*, Tome XII, pag. 305; Paris, 1839.

[3] SCHELEIERMACHER, *Platons Werke, aus d. Griechischen übersetzt;* Berlin, 1804-10. SUSEMIHL, *Genet Entwickel d. Platon phil.;* Leipz, 1855. WECKLEIN, *Die Sophisten u. d. Soph. Angaben Plato's;* Würzb, 1865. F. AST., *Grundriss d. Gesch. d. Phil.;* Landshut, 1825. E. ASTIUS, *Platonis opera;* Berolini, 1819-32.

[4] *Teosofia*, Vol. I, pag. 256, num. 312.

[5] Ea vero est dialectica, quae illarum (idearum) et convenientiam et differentiam rimatur. *Platonis oper. omnia*, Vol. VIII, pag. 25; Gothae, 1840.

dialettico. Pure se da lui, il primo, più da vicino guardavasi e meditavasi la difficile quistione della scienza dialettica; a che maravigliare delle incertezze, le quali accompagnano ogni uomo, per grande che sia, la prima volta che mettasi in un difficoltoso lavoro? Dalle incertezze è dato al più inferire poca felicità nel risolvere il problema, e non già dubbio, o, ch'è peggio, diniego d'essersi travagliato intorno ad esso problema; come, ad esempio, dalle incertezze che presenta il Vico nelle *Scienza nuova* è concesso dedurre che non abbia raggiunto appieno il suo scopo, ma non mai che il filosofo napoletano siasi affatto scordato di tentare più risolutamente una scienza della storia. E senza che, se, a giudizio degli stessi critici di sopra nominati, sono nelle opere di Platone da distinguere due maniere di dialettica: una come arte e l'altra come scienza; per che cagione dovea in tutto non ragionare della seconda, che egli medesimo dichiara nel Sofista *Scienza massima?* Forse per paura, come ha creduto il Rosmini? Forse per riprodurre semplicemente l'eristica dei sofisti, come han sospettato il Sussemihl, lo Scheleiermacher e l'Ast? Forse per vedere affatto impossibile ogni soluzione, come altri ha avvisato. Ma se tutto ciò fosse vero, allora Platone non insisterebbe tanto a ricercare l'organazione ideale del vario verso l'uno, specialmente nel Parmenide, dialogo che prende occasione da una costui sentenza, la quale è quest'essa: *tutto è uno*, e nella quale è complicato, come in seme,

l'intero scioglimento del problema, proprio della scienza dialettica.

Platone, dunque, s'occupò effettivamente della dialettica, quale scienza altissima, e ad essa assegnò per materia la natura e la testura delle idee. Il metodo che adoperò abbraccia, come ben dice l'Ueberweg, la doppia via, di estollersi dal particolare all'universale, e di retrocedere dall'universale al particolare. [1] Tutto ciò non era un esclusivo trovato di Platone: era in gran parte un adempiere ai prescritti del suo maestro Socrate. Il quale, secondo che scrive lo Stallbaum, desiderò principalmente due cose: la prima, che si affermassero le idee in sè sussistenti e assolute; e la seconda, che si mostrasse le varie e diverse idee potersi unire, per la loro relazione, in una medesima idea. [2] Di che procede senza più, che Platone scrisse non meno dell'arte, che della scienza dialettica, facendo quella consistere in distinzioni e definizioni logiche, e questa nell'armonia universale delle idee.

Aristotile, al contrario, si fermò di preferenza a scrivere la dialettica, risguardata siccome arte;

[1] Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rüskgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift. *Op. cit.*, pag. 127.

[2] Duo apparet esse, quae potissimum a Socrate desideratur, primum quidem, ut ideae tamquam per se constantes atque absolutae ponantur; deinde, ut varias easque inter ipsas diversas rationes in una eademque idea pro relationis natura copulari ac discerni posse ostendatur. *Proleg. ad Plat. Parmen.*, pag. 41; Lipsiae, 1848.

e questa s' ingegnò di ordinare e ampliare con tutta la potenza sconfinata della sua mente. Egli spesso parla dell'arte dialettica, sovrattutto nel VII de'Topici; dove, quasi stringendone in poche parole i diversi ufficii, sentenzia: Semplicemente appello dialettico chiunque è abile a proporre ed opporre: proporre poi è trarre l'uno dal molti; opporre è ridurre l'uno nel molti.[1] Di che scorgesi che tutta l'arte dialettica, giusta lo Stagirita, consiste in un conflitto fra le proposizioni e le opposizioni; acciocchè da tale conflitto risulti unità d'accordo nell'agitarsi dei varii pareri. Il quale risultato (e ciò sia detto per incidenza) riferma l'assodata simiglianza fra l'arte e la scienza dialettica, d'inclinare cioè tutte e due alla unità; se non che l'arte alla unità logica del discorso, e la scienza alla unità ontologica dell' idea assoluta.

La dialettica, per lo Stagirita, essendo arte di ben disputare, non ha un obbietto determinato; perchè puossi la disputa applicare a qualsiasi scienza. Nè ha un obbietto necessario, perchè il disputare cade acconcio non già nelle cose necessarie, sì bene nelle opinabili e probabili. Laonde Aristotile nel IV della Metafisica parla in questa sentenza: La sofistica e la dialettica s'aggirano intorno allo stesso genere della filosofia: la quale però differisce da quella per l'uso

[1] Simpliciter dico dialecticus, qui est ad proponendum et objicendum aptus. Proponere autem est unum facere ex pluribus,... objicere vero est unum in multis facere.

della facoltà, da questa per il proposito della vita. La dialettica tasta dove la filosofia conosce: la sofistica ha un'apparenza, ma non è punto. [1] Giusto perchè la dialettica tasta ciò che la filosofia conosce, il medesimo Aristotile altrove dice: *Est autem propositio quidem dialectica interrogatio probabilis aut omnibus, aut pluribus, aut doctis.* [2]

Dal provato scorgesi che il campo della dialettica, nelle opere d'Aristotile, molto si ristrinse; non solo perchè venne ridotta a semplice arte, ma eziandio perchè ebbe appena i confini del probabile. Vero è, che in Aristotile stesso si leggono lodi mirabili intorno alla dialettica; come dire: *che la sia via universale di tutte le scienze: che mediante i comuni principii le scienze comunicano fra loro, e la dialettica con tutte;* ma siffatte lodi e altre simiglianti vogliono intendersi in questo solo significato: che la dialettica, quale arte, sia universale strumento e avviamento a tutte mai le scienze. Con questa conclusione non vorrei che alcuno inducesse, esser stato Aristotile da meno di Platone in fatto di sapere dialettico. Il vero è, che nella mente d'Aristotile prevalse assai la distinzione tra la forma e la materia del ragionare, o, che vale il medesimo, fra la dialettica e la metafisica; laddove nella mente di Platone predominò troppo

[1] *Metaf. d'Arist.*, trad. del Bonghi, pag. 160; Torino, 1834.

[2] *Topica*, Lib. I, Cap. X.

la relazione tra la forma e la materia del ragionare, ovvero fra la dialettica e la metafisica. Ciò nullameno cotesta opposta prevalenza di concetti ne'due sommi pensatori produsse il grandissimo bene, che Platone colse chiara la necessità della dialettica, quale scienza, e che Aristotile la necessità della dialettica, quale arte. Ma, da altra parte, siccome Aristotile applicò in una maniera affatto nuova alla dialettica le categorie, che, per lui, sono forme essenziali di ragionare; e tali non potrebbero essere nelle medesime sue opere, se non avessero lor primo fondamento e lor ultimo compimento nella metafisica, seguita che la dialettica di Aristotile, a differenza di quella di Platone, non è, a parlar proprio, scienza, ma inclina a divenir scienza, e in un modo importantissimo, perchè sollevasi alla dottrina delle categorie, in che sta la quintessenza della scienza dialattica. Aggiungasi che Aristotile ancora stabilì in guisa del tutto nuova la teorica del termine medio, senza del quale non è possibile nè arte nè scienza dialettica. Per questi e più assai trovamenti logici egli è ben vero il sentenziare di Rodolfo Eucken, che cioè mentre Platone rapiva gli spiriti, Aristotile gli soggiogava più lentamante, ma più durevolmente.[1] Salvo però il diverso influsso esercitato da' due

[1] Während Plato die Geister mit sich fortriss, unterwarf er sie sich neist langsamer, aber dann auch um so nachhaltiger. Ueber die bedeutung der Aristotel. *Philos. ec.*, pag. 12; Berlin, 1872.

sommi pensatori, a noi è dato concludere che sì Platone e sì Aristotile ben meritarono della dialettica, non meno come arte, che come scienza.

XII. Volgendoci all'altra indagine storica, dianzi accennata, cioè al progresso fatto dalla dialettica dopo Platone ed Aristotile, diciamo che tanto vasto argomento intendesi, più che trattare, tratteggiare. E in prima, non è dubbio che l'arte dialettica abbia progredito; perocchè se in Socrate apparve *abito di ordinate interrogazioni e definizioni:* se in Platone *abito di accurate classificazioni e distinzioni:* se in Aristotile *abito di formali induzioni e argomentazioni*; ne' Padri e Dottori cristiani si allargò all'*abito di ragunare tradizioni morali e intellettuali*, e ne' filosofi del Risorgimento divenne *abito di osservazioni e di speculazioni.* Il che preparò nella filosofia moderna da un lato l'*abito metodico e critico delle dubitazioni*, abbracciato dal Descartes e dal Kant; e dall'altro l'*abito delle ordinate induzioni fisiche, matematiche e storiche*, seguitato da Galileo, da Bacone, dal Leibnitz e dal Vico. I quali due ultimi abiti formano la più rilevante moderna perfezione dell'arte dialettica: perfezione che ha tanto giovato al miglioramento delle scienze fisiche.

Nè i passi notati circa all'arte dialettica sono slegati. Chi ben guardi, scorgerà in essi legame necessario, che implica necessario progresso. Di fatto, per opera d'Aristotile, che fu il più risoluto creatore e propugnatore dell'arte dialettica, questa mostrossi in gran parte *forma-*

le, in quanto che egli volle risolvere il seguente problema: per quali *forme esteriori* l'uomo debbe esprimere il suo pensiero. Per opera di Galileo, di Bacone e di Cartesio, che furono dopo Aristotile anche risoluti sostenitori e ristoratori dell'arte dialettica, questa divenne *sperimentale*; conciossiachè costoro, a differenza del sommo logico antico, non tanto si curarono del problema delle *forme esteriori* del pensiero, quanto del problema delle *forme interiori* di esso pensiero; benchè Galileo e Bacone abbiano posto mente allo studio della natura esteriore, e Cartesio allo studio della natura interiore. Di qui per virtù de' due primi si progredì dalla dialettica *formale* alla dialettica *sperimentale esteriore*, e per opera del terzo dalla dialettica *formale* alla dialettica *sperimentale interiore*. Finalmente per virtù del Kant, altro solenne innovatore dell'arte dialettica, questa fecesi *trascendentale*; a cagion che il Könisberghese trascese l'una e l'altra esperienza, cioè la esteriore e la interiore, estollendosi alle *forme interiori* sì, ma *a priori* del pensiero.

Il Kant, sollevatosi alla regione delle forme *a priori interiori*, si avvenne in un grave problema logico e metafisico a un tempo, e fu quest'esso: Se noi pensiamo con le *forme interiori a priori*, seguita o che fra il pensiero e l'universo v'ha eterna opposizione, e allora è impossibile ragionare di quest'ultimo, o che il pensiero è una eterna produzione dell'universo, e allora non è

vero che il pensiero giri intorno all'universo, ma è più tosto vero che l'universo giri intorno al pensiero; alla stessa guisa che non è il sole che muovasi intorno alla terra, sì è la terra che muovesi intorno al sole. Con la proposta di tale problema seguì in filosofia una radicale rivoluzione, simile a quella che il Copernico avea fatta in fisica; e però Kant desiderò, essere appellato il Copernico della filosofia. È forza, per altro, confessare che il Kant rimase incerto fra l'opposizione e la produzione, e, a parlare secondo verità, prevalse più nella sua mente l'opposizione fra il pensiero e l'universo, che la produzione dell'universo per opera del pensiero. In ogni modo fu lui, che, avendo trasformata la dialettica *formale* d'Aristotile in dialettica *trascendentale*, scuoprì in quella l'elemento metafisico, che vi era contenuto. La quale scoverta rivelò la necessità, che ha l'arte dialettica di trovar l'ultima sua ragione nella scienza dialettica, e porse occasione al secol nostro di trasformare l'arte dialettica in scienza dialettica. Difatto, i filosofi venuti dopo del Kant, a superare la incertezza in che egli avea lasciato impigliato il problema dialettico, s'ingegnarono a passare dalla dialettica *trascendentale* alla dialettica *ideale*; e questo passaggio, che la rese scienza eminentemente metafisica, venne compiuto in piccola parte dal Fichte e dallo Schelling, e in gran parte dall'Hegel. Della quale mia asserzione si vegga una breve pruova in quel che testè diremo.

Il Trendelenburg, dopo avere affermato che tutta la *grandezza* (Grösse) del Fichte sta nell'aver indagata la *genesi della coscienza* (Genesis des Bewusstseins), e nell'aver ammesso tutto ciò ch'è obbiettivo *come proprio prodotto* (als eigene Producte); continua di lui a così parlare: Scaturigine d'ogni realtà è nell'Io. Appunto con l'Io comincia, e per l'Io è data la nozione della realtà. [1] Lo Schelling osservò contro al Fichte in questa maniera: La coscienza è possibile, solo allora che ciò che è semplicemente obbiettivo nell' Io, diventi obbiettivo allo stesso Io. Di che la causa non può giacere nell' Io medesimo. [2] Dove, adunque, è siffatta causa? Lo Schelling si sforza di trovarla nel pensiero, ma non già nel pensiero subbiettivo e attivo della coscienza, sì bene nel pensiero intuitivo e passivo della intelligenza. Il quale pensiero uno e assoluto, come scrive il Kletke, non si dee prendere (fassen) nè solamente come ideale, nè solamente come reale, ma come l'*assoluta identità di tutti e due.* [3] Che altro avanzava? Ridurre a processo necessario e

[1] Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. *Geschichte der Kategorienlehre*, pag. 298; Berlin, 1846.

[2] Das Bewusstsein ist blos dadurch möglich, dass jenes blos Objective im Ich dem Ich selbst objectiv werde. Aber davon Kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. *System des transcendentalen Idealismus*, pag. 483 Tübingen, 1800.

[3] Man solle es weder fassen als blos ideell noch als blos reell sondern als die *absolute Identität* beider. *Der Streit des Empirismus u. Idealismus*, pag. 39; Breslau, 1839.

dialettico quello che lo Schelling avea chiarito fatto intuitivo e passivo del pensiero. A tale opera si messe l' Hegel, abbandonando il pensiero, come passività intellettuale della intuizione, e affidandosi al pensiero, come massima e assoluta attività, cioè in quanto ragione. Or nella ragione andò via, o almanco si credette che andasse via, ogni dualità fra subbietto ed obbietto, fra reale e ideale, fra pensiero ed essere; e l'unità assoluta che se ne cavò fu quest'essa: Tutto ciò ch'è razionale è reale, e tutto ciò ch' è reale è razionale. [1]

La quale sentenza dell' Hegel è quasi l'ultima ricapitolazione della dialettica, stata insino a lui. Aristotile avea studiato il problema dialettico delle forme esteriori, onde debba esprimersi il nostro pensiero. La soluzione porse al mondo scientifico la logica *formale*, ch' è il capolavoro della filosofia antica, e che durerà apprezzata sempre; nonostante le imperfezioni parziali che contiene, e la guerra aspra ad essa talvolta intimata da alcuni eccessivi novatori. Galileo, Bacone e Cartesio studiarono il medesimo problema sotto l'altro aspetto delle forme interiori, od atti interiori, con i quali debbe operare il nostro pensiero. La soluzione arrecò la logica *sperimentale*, stata anche benefica immensamente alle scienze, e non meno alle scienze filosofali, che alle scienze naturali. Emanuele Kant studiò

[1] Was vernünstig ist, das ist wirklich, Und was wirklich ist, das ist vernünstig. *Phil. des Rechts*, Vorrede.

nello stesso problema dialettico, e pigliò cotesto nuovo aspetto: Se noi pensiamo con le nostre forme interiori, forse non è l'universo che produce il pensiero, sì è il pensiero che produce l'universo. Cotesto *forse* riepiloga tutta la logica o dialettica *trascendentale*. [1] La quale pure ha giovato assai all'umano sapere, in quanto essa è stata, per così dire, il primo augurio della contemporanea scienza dialettica. L' Hegel finalmente, per ispacciarsi dalle dubbiezze del Kant, risolse così il problema dialettico: Se l'universo non è che produzione del pensiero, non ci ha più due cose, cioè il pensiero da un lato e l'universo dall'altro, ma v'ha una sola cosa, il pensiero, che, nella sua pura indeterminatezza, è tutt'uno con l'universo essere. Di tal guisa si arrivò dalla logica *formale* d'Aristotile, ch'era arte dialettica, alla logica *speculativa* dell' Hegel, ch'è scienza dialettica, anzi scienza delle scienze, e sistema assoluto dell'universo. Il quale ultimo passo dell'Hegel congiungesi (e ciò è importante a notare) col primo passo fatto da Platone circa alla scienza dialettica, almeno secondo che questi la espone nel Parmenide. E di vero, se da un lato, dirò col Cousin,

[1] Il Kant, prima dell' Hegel, parla eziandio con un certo sprezzo della dialettica, quale arte e organo di pensare, chiamandola *logica di apparenze* (Logik des scheins), *un'arte sofistica* (Eine sophistische Kunst), e riducendosi a *metter fuori non altro che ciarlaneria* (auf nichts als Geschwätzigkeit hinausloufen). *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 107; Berlin, 1868.

i generi o le idee sono de' pensieri, e se, da altro lato, tutti gl'individui si riferiscono ai generi, e ogni cosa partecipa delle idee, ei seguita che tutto è fatto dal pensiero, che tutto è pensiero.[1]

XIII. Sin dove la dialettica hegeliana, dopo la dialettica platonica e le altre state infino a noi, siasi dilungata dal giusto segno, si vedrà in corso d'opera. Di presente a me facea premura di metter in rilievo il moto storico della dialettica dal suo lato progressivo. Prima di chiudere cotesto schizzetto storico, piacemi, per amor di giustizia e di patria, dimostrare come in Italia, anche in questi ultimi tempi, siasi fatta alcuna cosa a vantaggio dell'arte e della scienza dialettica. Io non son di coloro, che, per batter le mani a tutto che ci viene d'oltremonte e d'oltremare, serrano gli occhi, e, ch'è peggio, vilipendono a quel tanto che si è pensato e scritto fra noi. Amo la scienza dove che si trovi, o fuori o dentro Italia, e di tutte le epoche, pagane o cristiane che sieno; e già in parte n'ho data prova con le poche cose fino ad ora dichiarate. Ben so che non siamo più maestri agli altri popoli. Costoro, avuta da noi una prima istruzione, son divenuti nostri emuli, anzi, è forza pur dirlo, nostri mae-

[1] Si, d'une part, les genres ou idées sont des pensées, et si, d'autre part, tous les individus se rapportent à des genres, si toute chose participe des idees, il s'ensuit que tout est fait de pensées, que tout est pensée. *Oeuvres de Platon*, Tom. XII, pag. 314; Paris, 1839.

stri, se non in tutte le arti, certo in tutte le scienze. Pure è grave nostro torto nascondere e beffare, come talvolta m'è toccato di sentire, e anche di leggere, quanto si è operato nel secol nostro fra noi in fatto di scienza logica.

Il Rosmini, che ancora in tale argomento ha scritto largamente (già senza la baldanza di voler fare tutto da capo, dalla quale baldanza sono macchiati spesso gli stranieri), lasciava all'Italia un'opera di logica; che, come arte logica, o arte dialettica che dicasi, è degna senza fallo della nostrale e anco della straniera considerazione. [1] In essa opera, oltre a vedersi perfezionata d'assai nel processo e ne' precetti l'arte d'osservare e di ragionare, si trova un elemento affatto nuovo, l'assenso, che ha tanta parte nel giudicare, e che da lui è stato scrutato con quell'analisi, in cui, per mio avviso, è inarrivabile, pur dai filosofi di Germania. Nè il Rosmini ha trascurata la dialettica, siccome scienza. Questa, se non nel titolo, nella sostanza si rinviene nella Teosofia, soprattutto nella prima parte di essa, appellata da lui ontologia. Egli forse guardossi di chiamarla dialettica; perchè cotesta parola risveglia tante antiche e tante nuove quistioni. Come che sia di ciò, egli è certo che nell'ontologia (che tiene a ragione in conto di *scienza arcana*) discorre le ardue e sublimi quistioni della scienza dialettica, proponendosi principalmente in essa di « conci-

[1] *Logica*, libri tre; Torino, 1853.

liare le antinomie che appariscono nel pensiero umano ». [1]

Disgrazia, che, per morte al Rosmini toccata immatura, non si abbia finita da ogni verso la sua massima opera scientifica e dialettica della Teosofia! Disgrazia, aggiungerò, a compiere altro atto di giustizia, che, per morte avvenuta e forse procacciata subitanea al Gioberti, abbiamo la sua opera filosofica più pregevole, la Protologia, affatto incomposta e incompiuta; nella quale pur non manca un preziosissimo abbozzo di scienza dialettica! Disgrazia, dirò infine, che i grandi beni sociali (e certo grandi sono quelli che l' Italia ha oggi raggiunti) spesso conseguonsi con danno della scienza; conciosiachè sia innegabile che essi sempre distraggano e talvolta anco sacrifichino gli uomini, predestinati al culto del vero! Tal fu del Rosmini e del Gioberti, entrambi potentemente innamorati della scienza insieme e della patria. Ma sia pace a quelle due anime venerandissime, e torniamo alla scienza dialettica.

[1] *Teosofia*, Vol. I, pag. 54; Torino, 1859.

LIBRO I.

Categoriae sunt elementa dialecticae.
CICERONE, *Topica*, Cap. XIV.

CAPITOLO I.

Delle Categorie.

I. V' ha delle quistioni nella scienza, le quali si collegano tanto intimamente con la storia, che a distrigarle tornano in tutto vani i semplici pronunziati dommatici. La quistione delle categorie è proprio cosiffatta. In conseguenza, dove per essa quistione non si consulti la storia, facile incontra di dare in opinioni, se non assurde poco o niente giuste e soddisfacenti. Da altra parte, non iscrivendo io la storia delle categorie, ciascuno si persuaderà che da me non si dee aspettare tuttoquanto siasi stampato circa a tale importantissimo argomento. Tralascerò, dunque, di esaminare, se la ricerca delle categorie, prima che dallo Stagirita, sia stata ventilata nell'India, siccome oggi pensano alcuni orientalisti, fra'quali

sta in primo luogo il Colebrooke; il quale ha sostenuto, rinvenirsi nella setta Vaiséchika, quali assoluti elementi di conoscenza, i seguenti: la *sostanza*, la *qualità*, l'*azione*, il *comune*, il *proprio*, la *relazione*.[1] Ancora, lascerò dal vedere se nella Grecia i primordii della dottrina categorica si vogliano ritrovare nella religione, in questo senso: che la religione abbia iniziata qualsiasi scienza.[2] In ultimo, non indagherò se nella ellenica filosofia da parecchi predecessori d'Aristotile sia stato agitato con diverso linguaggio l'identico quesito delle categorie, giusta l'avviso tenuto da varii critici antichi e moderni.[3] Lascio, ripeto, queste ed altre indagini stori-

[1] *Essais sur la Philos. des Hindous*, trad. par G. Pauthiu; Paris, 1833. Ved. anche Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, Tom. II, pag. 330; Paris, 1842.

[2] Gioberti, *Protologia*, Vol. I, pag. 469-482; Torino, 1857. Ragnisco, *Storia critica delle categorie*, Vol. I, pag. 61-73; Firenze, 1871.

[3] Ved. il Vossio, *De nat. art. logic.*, IV - L'Alcineo, *Instit. ad doctri. Platon.*, V. - Il Boezio, *Praedicam.* I. Costoro vogliono che Pitagora, Socrate e Platone abbiano adombrata, prima d'Aristotile, la classificazione delle dieci categorie. Adolfo Trendelenburg, che a' dì nostri s'è occupato exprofesso di tale materia, fa incominciare la storia delle categorie da Socrate, e più risolutamente da Platone; del quale dice che usò poche volte la parola categoria, non nel senso particolare di *accusare*, ma nel più largo di *deposizione:* Κατηγορεῖν, gewöhnlich in der besondern Bedeutung des Anklagens gebraucht, hat schon an cinigen, wenn auch nur wenigen Stellen des Plato die allgemeinere der Aussage. *Geschichte der Katagorienlehre*, pag. 2; Berlin, 1846.

che, e incomincio senza più da Aristotile, che fu senza dubbio il primo a introdurre la parola categoria nella scienza filosofica, pigliando essa parola di peso dai pubblici giudizi; ne'quali, per la sua origine etimologica da κατηγορεῖν, significava *accusare*, o più generalmente *affermare*, o anche *riferire*, come ingegnosamente ha creduto il Treudelenburg.[1]

Qual che sia la sua origine etimologica e la sua significanza giudiziale, a noi importa sapere se Aristotile, giovandosi della parola categoria nella scienza filosofica, l'abbia fatto con lo scopo d'arrecare un novello vocabolo in essa, o di produrvi un novello progresso. La prima ipotesi non è ammissibile, per la ragione assai evidente, che la parola categoria, nelle opere d'Aristotile, non si trova a caso in qualche luogo, sì bene vi occupa un posto importantissimo e larghissimo, ed è quasi il pernio intorno a cui aggirasi tutto il sistema di lui logico e metafisico. È forza, dunque, accettare la seconda ipotesi, ciò è a dire che Aristotile abbia trasferita la parola categoria nella scienza, col nobile fine di produrre in questa un vero progresso. Ora a tanto scopo conseguire, qual modificazione Aristotile arrecò al comune significato della parola

[1] Etenim κατηγορεῖν missa accusandi potestate apud Aristotelem generalem referendi et enunciandi vim tenet atque quae inest praepositio κατά non *contra*, sed *de* valet. Ita factum est, ut κατηγορία a Boëthio praedicamentum verteretur. *Elementa logices Arist.* pag. 56; Berolini, 1868.

categoria? Se noi consultiamo il Trattato delle categorie, accettandone l'autenticità, quantunque vòlta in dubbio dal Patrizzi, negata dal Prantl; vegnamo a sapere che le categorie sono *delle nozioni generali per sè conosciute: notionum generalium per se spectatarum.* [1]

Siffatte nozioni generali, sebbene per lo Stagirita non sono incluse nelle parole e nei giudizi; [2] pure servono ad enunciare non meno le une, che gli altri. Come ciò vada è possibile a intendere, solo che si osservino due cose. La prima, che qualunque nozione, per generale che sia, giusta la dottrina più largamente difesa dal nostro filosofo, non deriva dalle parole, nè dai giudizi, ma dall'osservazione e dall'induzione, fondate nella esperienza. Forse qualcuno potria insistere, che nella medesima osservazione e induzione si mescolano delle parole e de'giudizi; sì che s'abbia un circolo senza uscita. Di ciò a luogo più opportuno, quando si discorrerà del circolo dialettico, e del presentimento avutone dallo Stagirita. In questo momento, concesso che le nozioni generali formino la essenza delle categorie, e che quelle nozioni procedano dall'induzione, bisogna por mente a una seconda cosa; ed è, che le nozioni generali sieno indispensabili, secondo Aristotile, alla significazione di qualunque parola e alla predicazione di qua-

[1] *Categ. principia*, Lib. I, Cap. II, num. 6.

[2] Notionum per se spectatarum neque in verborum comprehensionibus et iudiciis inclusarum. *Ibidem.*

lunque giudizio. Il che si par manifesto dall' Organo, dall'Analitica, dalla Topica; nelle quali si trovano sempre adoperate le categorie, siccome nozioni generalissime, significative d'ogni proposizione, e predicative d'ogni giudizio. Pongasi, adunque, per indubitato che le categorie aristoteliche hanno un valore filologico o grammaticale nelle proposizioni, e un valore logico o formale ne' giudizii.

Adolfo Trendelenburg, che s'è occupato con molta serietà, se non sempre con imparzialità, della storia delle categorie, accetta per queste il valore logico e filologico. Egli, infatti, ammesso che le categorie aristoteliche « sono punti di vista secondo i quali fa d'uopo giudicare la identità o la diversità del concetto »[1] applica le categorie, così risguardate, ai nomi, alle prove, ai giudizi, al sillogismo, seguitando in ciò fare a capello il pensiero d'Aristotile. Se non che, occupato a combattere la scuola hegeliana, talvolta più del dovere, toglie alle categorie aristoteliche ogni valore metafisico, per più ragioni, principalmente per questa: che la metafisica, radicandosi tutta nella potenza e nell'atto, nella forma e nella materia, le categorie restano fuori di simili cose, che si studiano in sè stesse.[2] Certo, nella metafisica la potenza

[1] Sie sind die Gesichtspunkte, nach welchen man die Identität oder Verschiedenheit des Begriffs beurtheilen soll. *Geschichte der Kategorienlehre*, pag. 164.

[2] *Ibid.*, pag. 167-171.

e l'atto, la forma e la materia hanno un largo predominio e vogliono studiarsi in sè stesse; ma la quistione sta in vedere se le categorie, anche nella metafisica, siano la stessa potenza od atto, se la stessa forma o materia.

Al qual proposito confesso schietto che la quistione non trovasi bella e risoluta nella metafisica del *Maestro di color che sanno.* Senza dubbio nella metafisica parlasi spesse volte delle categorie, e d'ordinario è scritto: Τά σχήματα τῆς κατηγορίας: σχήματα κατηγορίας τοῦ ὄντος.[1] Or quel σχήματα, plurale di σχῆμα, vuol dire *figure;* in modo che le allegate parole dicono: *Figure di predicazione: figure di predicazione dell'ente.* Or che significa quell'espressione *figura?* Forse che la categoria costituisca la potenza o l'atto dell'ente? La forma o la materia dell'ente? A prima giunta pare che le categorie, come *figure dell'ente*, costituiscano i contorni dell'ente, o vogliam dire i limiti per entro cui è chiuso l'ente. Tale è la interpetrazione, che più consuona ai luoghi della metafisica, dove la mentovata dicitura è adoperata; pognamo che il Trendelenburg, che s' ingegna, per così dire, di trarre acqua al suo mulino da tutti i punti, pensi che la *figura* indica la *diversa forma d'espressione, colla quale s'enunciano le varie predicazioni.*[2] Questa interpetrazione del valentissimo critico germanico sta a suo favore, cioè riconferma che

[1] *Metaphis.*, Lib. I, Cap. IX; Lib. III, Cap. I; Lib. IV, Cap. VI; Lib. V, Cap. II-VII; Lib. VII, Cap. I; Lib. X, Cap. I.

[2] BONGHI, *Metaf. d'Aristotile*, trad., pag. 255 in nota.

le categorie abbiano semplice valore verbale; ma non istà in modo alcuno con l'indole della metafisica aristotelica, che non discorre le forme espressive delle categorie, delle quali forme si occupa la logica e la topica. Noi dunque crediamo, e non siamo soli nel crederlo, che le *figure di predicazione dell'ente* vogliano dire *i limiti per entro cui è chiuso l'ente.* Qui trattandosi non di limiti esteriori e sensibili, sì di limiti interiori e intelligibili; seguita che le categorie, nella metafisica, sono i limiti definitivi e determinativi dell'ente. Da altra parte, le categorie non potrebbero nella metafisica aristotelica formare siffatti limiti, se le nozioni, che quelle contengono, e in che consistono, non fossero potenze concrete e determinanti nella scienza metafisica, da concezioni astratte e indeterminate, che erano nelle opere logiche e formali. Sembra, dunque potersi inferire che le categorie, per Aristotele, hanno un valore metafisico, e in fondo sono il *principio dell' essere* (αρχὴ τοῦ ὄντος), o, ch'è lo stesso, la *forma* e la *energia dell'essere* (σχῆμα ενεργεία τοῦ ὄντος). Dico pensatamente sembra potersi inferire; giacchè è forza confessare che come la logica aristotelica inclina a metafisica, senza esserla in maniera aperta, e il confessano anche il Trendelenburg e il Bonitz; [1] così le categorie aristoteliche si avvicinano a un

[1] TRENDELENBURG, *Elementa log. arist.*, pag. 155 in nota. Il Bonitz scrive: « Omnino logica aristotelica a logica vere formali seiungitur ».

valore metafisico, senza averlo mai in modo risoluto. Tutto il provato mostra, che, giusta Aristotile, le categorie hanno un triplice valore, filologico, logico, metafisico; pognamo che il valore metafisico non si trovi spiattellatamente sviluppato nella sua filosofia.

II. Gl' interpetri delle categorie aristoteliche, sovrattutto nelle due prime epoche cristiane, saltando d'uno in altro estremo, ridussero, contro all' intenzione del loro maestro, il problema categorico a controversia ora filologica, ora logica, ora metafisica. Coteste esclusive sentenze, difese principalmente dall' Eustazio, dal Porfirio e dall' Erminio, esistevano allorchè apparve Giamblico, e contro a siffatti pensatori ragionò a questa maniera: Voi rassomigliate a coloro, i quali, in definir l'uomo, dicessero, l'uno: è un essere animato; l'altro: è un essere ragionevole; e il terzo: è un essere mortale, senza che nessuno di essi riassumesse coteste qualità con sentenziare: l'uomo è un animale ragionevole e mortale. Il vostro caso, o filosofi, è identico; perciocchè chi vuole che nelle categorie trattisi di parole, chi di cose, chi di pensieri; laddove il vero è, che bisogna unire i tre aspetti, e stabilire che nelle categorie si conchiudono parole, cose e pensieri. [1] I quali tre esclusivi pareri durarono lungamente, e si riprodussero nel medio evo con la quistione degli universali; conciossiachè non saria difficile a

[1] DE DAVID ARMEN, *Extrait du comm. ined.*, riportato da Saint-Hilaire, *Logique d'Arist.*, T. II, Appendice.

provare che i nominalisti difesero la opinione di coloro, che facevano delle categorie una quistione verbale: i concettualisti la sentenza degli altri, che riduceano le categorie a concetti logici: i realisti il parere di chi vedea in esse categorie delle essenze metafisiche.

In ogni modo egli è certo, che nelle prime epoche cristiane il problema categorico non progredì. Onde « noi invano, dice il Trendelenburg, cerchiamo nella patristica e nella scolastica filosofia una essenziale instaurazione della dottrina delle categorie ». [1] E perchè? Perchè in tali età si volle fare più l'apoteosi, che l'elogio di Aristotile; tanto che si accettavano per vere e giuste anche le cose che scorgeansi false e ingiuste, sol per esser state pronunziate dal *filosofo*, come allora si chiamava Aristotile per antonomasia. A cagion d'esempio il Zanotti, terso scrittore, parlando delle undici virtù ammesse dallo Stagirita, giunge a scrivere: Per essere state particolarmente proposte da sì grand'uomo, dovrebbero tenersi per tali, quand'anche non fossero. [2] Era naturale che all'apoteosi non succedesse la critica, ma la invettiva; ed invettiva fu senza dubbio quella di Bacone, che rimprovera ad Aristotile d'aver corrotta con la sua dialettica la filo-

[1] Wir suchen in der patristischen und scolastischen Philosophie vergebens eine wesentliche Unformung der Kategorienlehere. *Geschichte der Kateg.*, pag. 243.

[2] *La Filosofia morale*, pag. 65; Napoli, 1777.

sofia naturale, perchè avea fabbricato il mondo di categorie. [1]

III. Emanuele Kant ha il gran merito, nella filosofia moderna, d'aver data novella vita alle categorie aristoteliche, condannate all'oblio da Francesco Bacone. Quegli, parlandone, ricorda Aristotile e scrive a costui lode: il nostro disegno (absicht) si accorda in origine col suo, ed è lo stesso in risguardo ai primi passi, pognamo che ne vada moltissimo discosto ne' passi successivi. [2] Ora in quali passi vanno d'accordo, e in quali discordano i due sommi pensatori? Per ora trattandosi della natura delle categorie, dico che insieme ritengono che le categorie sono degli elementi predicabili, che Aristotile, com'è visto, chiama *nozioni generalissime*, e il Kant *pure nozioni dell'intelletto*: reine Verstandesbegriffe. [3] Procedono poi divisi per molte altre cagioni. Da prima nelle categorie d'Aristotile rimane qualcosa d'*a posteriori;* sì perchè cavate per induzione dall'esperienza; e sì perchè fra esse v'ha alcune affatto sensibili, come dire il *quando*, il *dove*, il *sito;* [4] laddove le categorie del Kant

[1] Qui philosophiam naturalem dialectica sua corrupit, quum mundum categoriis effecerit. *Aphorismus*, LXIII.

[2] Indem unsere Absicht uranfänglich mit der scinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der der Ausführun gar sehr entfernt. *Kritik der reinem Vernunft*, pag. 121; Berlin, 1868.

[3] *Ibid.*, pag. 121. Il Kant non dà una definizione della categoria, e confessa lui stesso di farne a meno; il che lascia luogo ad equivoci. *Ibid.*, pag. 123.

[4] *Ibid.*, pag. 122.

sono chiarite affatto *a priori*, e le *contiene in sè medesimo a priori l'intelletto:* die der Verstand *a priori* in sich enthält. Di poi nelle categorie del filosofo greco manca un sistema, e sembrano al filosofo könisberghese quasi raccolte a ventura; quando invece esse dimandano un *sistematico* (systematisch) processo. In ultimo, le categorie aristoteliche, per tacere d'altre differenze di minor conto, hanno, come detto è, un triplice scopo, filologico, logico, metafisico; dove che il Kant, per troppa voglia di separare, assegna alle categorie il solo scopo logico; perocchè scrive risoluto: Queste nozioni pure dell'intelletto non hanno altro uso (Gebrauch), salvo quello che per esse giudicasi. [1]

Vero è, che la logica del Kant non essendo formale, sì trascendentale, in ogni giudizio si guarda non solo alla forma, eziandio al contenuto. Or che cosa è tal contenuto in ogni giudizio? Tutto consiste nelle intuizioni pure della sensibilità e nelle nozioni pure dell'intelletto. Con siffatto contenuto il giudizio, per lo stesso Kant, non ha mai una virtù metafisica, rimanendo fuori di esso, anzi opposto ad esso *la cosa in sè:* das Ding an sich. [2] Da tutto ciò deriva che le categorie kantiane non sono se non puri predicati logici, in cui, quasi anelli, incastriamo le pietre

[1] Von diesen Begriffen Kann nunder Verstand Keinen anderen Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt. *Op. cit.*, pag. 112.

[2] *Ibid.*, pag. 602.

del mondo sensibile, raccolte dalla intuizione sensitiva.

Il Prof. Spaventa ha creduto che il Kant fosse andato di là da tale scopo. Il merito, egli scrive, di Kant non è, come si crede ordinariamente, di aver detto: ci sono delle determinazioni indipendenti dall'esperienza o *a priori;* questo pensiero ci era da un pezzo prima di lui. Il suo merito è di avere assegnato il concetto di queste forme, considerandole come *modi, funzioni* o *attività* dell'unità sintetica originaria, cioè d'una forma unica superiore. [1] Tutto ciò non si trova nel Kant, ma nei filosofi tedeschi venuti dopo del Kant. Questi chiarisce la facoltà di giudicare comune principio delle categorie, non nel senso, che ne sia la comune virtù *produttrice*, ma più tosto nel senso, che ne sia la comune virtù *usatrice.* Il che è tanto vero, che lo stesso Kant chiama ancora le categorie *predicati di possibili giudizii* (Prädikate möglicher Urtheile). [2] Di più, dopo aver parlato largamente delle categorie, di esse così conclude: Una volta che s'abbiano coteste *cellette*, non è altro necessario che riempierle. [3] Vero è che il Kant discorre d'una *unità sintetica originaria;* ma noi vedremo ad altro luogo, che questa *unità*, per lui, non è

[1] *La Filos. di Kant e la sua relazione colla filos. italiana*, pag. 41; Torino, 1860.

[2] *Op. cit.*, pag. 113.

[3] Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig sie auszufüllen. *Op. cit.*, pag. 123.

produttiva, sì *ricettiva*. Anche il Michelet, giudice assai competente, ragionando dell'applicazione (Anwendung) delle categorie kantiane, le chiarisce forme dell'unità, mediante le quali nell'intelletto si congiunge l'indefinita moltiplicità sensibile.[1] Il simigliante ripete ancora lo Zeller, chiarendo le forme categoriche del Kant « condizioni aprioristiche d'ogni esperienza ».[2]

Quello che il chiaro professore di Napoli dice del Kant, e che il Fiorentino accoglie e sottoscrive, quasi domma,[3] può e anzi debbe dirsi del Fichte e dell'Hegel; perocchè davvero tutti e due ammisero le categorie, siccome produzioni d'una primaria unità. Il Fichte, in vero, riconobbe, come al proposito dice il Kletke « la essenza intrinseca ed originaria dello spirito, che pone le categorie ».[4] L'Hegel eziandio ammise una prima essenza, quale cagione di tutte le categorie. Se non che non fu lo spirito, l'Io (Ich), questa forma determinata del pensiero: ma il pensiero indeterminato, che venne da lui chiarito « la fonte assoluta delle categorie ».[5] Queste, nella loro natura, furono considerate d'ordinario, siccome *determinazioni del pensiero* (Bestim-

[1] *Geschichte der leszten Systeme der Philos. ec.*, pagina 64; ed. cit.

[2] Die apriorischen Bedingungen aller Erfahrung sind. *Geschichte d. deuts phil.*, pag. 433; ed. cit.

[3] *Saggio stor. sulla Filos. greca*, pag. 274; Firenze, 1864.

[4] Er erkannte, das innerliche ursprüngliche Wesen des Geistes, das die kategorien setze. *Op. cit.*, pag. 37.

[5] Hegels reines Denken, die absolute Quelle der kategorien. TRENDELENBURG, *Geschichte ec.*, pag. 356.

mungen des Denkens)[1] ovvero, giusta scrive il suo discepolo Michelet, quali *predicabili i più comuni di tutto ciò che esiste.*[2]

Il Rosmini, nell'Ideologia, nella Logica e nella Teosofia, parla qua e là delle categorie, e mostra di sentirne tutta la importanza filosofica. Peccato che un lavoro, intitolato: *Il saggio storico e critico sulle categorie*, e che il Nostro confessa d'avere scritto, non per anco sia stato messo a stampa fra le sue opere postume.[3] In ogni modo, dalle opere pubblicate, lui vivo e morto, si scorge a evidenza, che le categorie, appo il filosofo roveretano, consistono in predicati primitivi.[4]

Prima di lasciare la storia, devo accennare come oggi anche alcuni positivisti siensi compiaciuti di ricordare la dottrina delle categorie. Il Mill nel suo *Sistema di logica* fa commemorazione delle categorie aristoteliche, ma confessa che non vale la pena di esaminarle per ordine, essendovi in esse difetti troppo evidenti, e meriti assai insufficienti.[5] Del sicuro, le ca-

[1] *Die Wissenschaft der Logik*, num. 19.

[2] Unsere logik ist also eine Lehre von den kategorien der Dinge, oder den allgemeinsten Prädicabilien alles Seienden. *Op. cit.*, Vol. II, pag. 716.

[3] *Teosofia*, Vol. I, pag. 81. Per l'opera sovra nominata dimandai a Stresa, e n'ebbi per risposta, che verrà in luce dopo la pubblicazione intera della *Teosofia*.

[4] *Logica*, Pref., num. 29-31, pag. 110-118. *Teosofia*, Vol. I, pag. 95-99.

[5] Cette classification a des défauts trop evidents et des mèrites trop insuffisants pour exiger et valoir la peine d'être examinée en détail. *Op. cit.*, Tomo I, pag. 49.

tegorie d'Aristotile non sonó le colonne d'Ercole! Pure un linguaggio tanto noncurante mi fa tornare a mente, per la connessione delle idee, Francesco Bacone, che il primo, nel medesimo suolo, si mostrò assai ingiusto verso il sovrano legislatore del pensiero umano. Almeno Bacone non fece alcun conto delle categorie! Ma il Mill, che le tiene in qualche conto, era in obbligo, per non contraddirsi, d' usare ben altro rispetto verso colui che primo introdusse il sistema categorico nella scienza. Ma lasciando di ciò, egli avvisa che le categorie giovano come *predicati per tutte le cose nominabili.* [1] E siccome, per suo giudizio, sono solamente *cose nominabili* i sentimenti della coscienza, gli spiriti che provano tali sentimenti, i corpi che gli eccitano, e infine la succedenza e la coesistenza, la simiglianza e la dissimiglianza fra essi sentimenti; così le categorie vennero destinate da lui appena, come predicati nominali per classificare i fatti della coscienza. Di tal maniera, il valore ad esse concesso fu appena filologico: valore che il medesimo Aristotile aveva accordato alle categorie; non però, si noti bene, come il solo e il più rilevante. Per tanto vedesi, che la teorica delle categorie, sollevata ad una massima importanza dai moderni speculativisti, viene ora abbassata a una minima e quasi nulla importanza dai moderni positivisti.

IV. Fra le due classi di pensatori non è dubbio che io stia con la prima, altrimenti la dia-

[1] *Ibid.*, Vol. I, pag. 48, 83-89, 130-133.

lettica non sarìa, per me, una scienza sublime, benchè si travagli intorno alle categorie. Intanto importa di stabilire in che modo intenda assidermi fra gli speculativisti, dopo aver tratteggiata la storia, senza critica alcuna, su la natura delle categorie. Dico, adunque, che ogni categoria (accettandone il significato dell'ultima scuola germanica, specialmente hegeliana) consista in una determinazione; e potremmo anche dire, acconciandomi al significato etimologico della parola categoria, rinfrescato oggi dal Rosmini, che consista in una predicazione. La categoria, infatti, può dirsi, per diversi rispetti, determinazione e predicazione: determinazione, in quanto per essa qualunque obbietto determinasi in tale e non in altra guisa; predicazione, in quanto ogni determinazione è pure predicazione dell'obbietto, o vogliam dire predicato ed attributo di esso. Del resto, noi preferiamo di stabilire che ogni categoria riducesi a una determinazione, e per diverse ragioni. Fra le quali allego le principali, e la prima è, che la parola predicazione fa sospettare, non forse alla categoria voglia darsi un valore affatto logico e formale: il che è del tutto opposto alla scienza dialettica che scriviamo. La seconda, che ogni predicazione esiste per la determinazione e non viceversa, essendo chiaro che se niente determinasi, niente abbia predicati di sorta. La terza e ultima ragione, che la parola determinazione, meglio che la parola predicazione, esprime quello ch'è più proprio delle categorie, di esser cioè non

morte nozioni, che fu il grave equivoco introdotto dallo Stagirita e riprodotto dal Kant, sì vive nozioni, o, meglio, vive funzioni, come si vedrà in progresso di ragionamento.

Posto che la categoria, qual che sia, consiste sempre in una determinazione; è forse ogni maniera di determinazione, essenziale od accidentale? Cotesto non già; perocchè se le categorie fossero determinazioni accidentali; allora non formerebbero delle leggi universali, cui sottostanno le varie entità dell'universo; nè sarebbono riducibili, come si dirà quindi a poco, a un numero necessariamente circoscritto; nè potrebbero dedursi in modo necessario, l'una dall'altra, da un sovrano e assoluto principio. Lo sbaglio, che appunto si era insinuato nelle categorie aristoteliche, stava nel credere, che, dalla *sostanza* (Οὐσία) in fuori, tutte le altre categorie fossero degli accidenti, predicabili della sostanza. Di qui nella filosofia patristica l'agitarsi de' pareri, se tutti i nove accidenti, cioè la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, l'*azione*, la *passione*, il *dove*, il *quando*, il *sito*, l'*abito*, dovessero entrare nella *sostanza*. Dopo un lungo disputare vi fu Sant'Agostino, che credette cavarsi d'impaccio, ammettendo che alcuni accidenti entrano di necessità nella *sostanza*, altri accidenti non v'entrano di necessità, e altri parte vi entrano e parte non vi entrano. [1]

[1] Quapropter apparentius divus Augustinus in libro Predicamentorum capite octavo, quem imitatur Isidorus libro

Una volta sbagliata nel principio una quistione, non è a meravigliare delle conseguenze, a cui capitò anco il potentissimo ingegno del Tagastese. Emanuele Kant ebbe il merito grandissimo di farla una bella volta finita con siffatte mondiglie da scuola, chiarendo tutte mai le categorie nozioni trascendentali, e quindi essenziali e universali. Questo è il vero suo merito, non già d'aver considerate le categorie, quali prodotti d'una unità sintetica originaria, com'è parso allo Spaventa. Frattanto osservo che per me la categoria non è nozione, com'è stata pel Kant, e fu anche per Aristotile; e ne arrecherò i motivi diversi più innanzi. Io tengo sempre che ogni categoria consiste in una determinazione essenziale; e siccome ogni essenziale determinazione è anco universale, così torna indifferente il dire, che ciascuna categoria consista in una determinazione essenziale od universale.

Le cose dette, per altro, non bastano a ben chiarire la natura delle categorie. È necessario di esaminare a cui vuolsi riferire la determinazione essenziale. Al presente non indagasi qual sia il sovrano e assoluto principio d'ogni determinazione. Tale quistione la rimettiamo al secondo libro della scienza dialettica, là dove in-

secundo, Origenes capite de Categoriis, in tres classes distinguit haec novem genera accidentium, quia tria sunt intra substantiam, quantitas, qualitas et situs; tria extra, ubi quando et habitus; tria partim intra, partim extra, ad aliquid, agere, et pati. SUAREZ, *Metaph.*, disp. XXXIX, 12.

chiederemo della unità organica di tutte le categorie. Per ora non può rivocarsi in dubbio che qualunque determinazione sottintende un principio determinante, così come ogni effetto presuppone una causa. Lasciando a suo posto, ripeto, la quistione del supremo e assoluto principio, ch'è senza fallo uno; diciamo che i principii determinanti delle categorie possono essere molti, e che cotesti, possibilmente ridotti, sono o mentale, o ideale, o reale; conciossiachè sembra non doversi dubitare, che, di tanti principii determinanti subordinati, i potissimi stringonsi nella mente, nella idea, nella cosa, che sono, per così dire, i sommi fattori dell'universo.

La mente è certo abile a varie determinazioni essenziali; e ciò sono tutte le forme logiche in cui esplicasi il nostro pensiero, sorretto da norme infallibili e universali di ragione. L'idea ha pur le sue determinazioni essenziali; e queste spiccano chiare in qualunque idea generica, che, in quanto ha necessaria comprensione ed estensione, è principio eminentemente categorico. La cosa anche non manca delle sue essenziali determinazioni; e desse sono tutte le necessarie esplicazioni cui soggiace qualsisia obbietto, dal suo essere iniziale al suo essere finale. Adunque le categorie, che nella natura sono sempre determinazioni essenziali, ponno essere o mentali, o ideali, o reali; secondo che il principio determinante di esse è un'entità o mentale, o ideale, o reale. Fra coteste categorie, già s'intende, v'ha distinzione e non separazione. Per

ora toccata la distinzione, si vedrà in processo di lavoro l'intima relazione che posseggono; acciocchè la distinzione non si trasformi in separazione.

Frattanto importa concludere che le categorie non sono mai rappresentazioni accidentali, come d'ordinario si ebbero dai positivisti. Invece sono sempre determinazioni essenziali, e in ciò convengono, con diverse parole, quasi tutti gli speculativisti. Se non che non sono esclusivamente mentali, come occorre in parte nello Stagirita, e in tutto appo il Kant: nè esclusivamente ideali, come in fondo in fondo accade nella filosofia rosminiana, nè senza eccezione alcuna ideali insieme e reali, come incontra nella logica hegeliana. Se la mente, la idea e la cosa, ciascuna secondo propria natura, ponno avere delle determinazioni essenziali, e le determinazioni essenziali costituiscono le categorie; queste, notisi bene, finchè si distinguono, e non si riferiscono; finchè si classificano, e non si unificano, sono di necessità alcune mentali, altre ideali, altre reali.

V. Le categorie, così distinte, fanno materia della dialettica, sì in quanto arte, e sì in quanto scienza. E per fermo, la dialettica, quale arte, consta di giudizi; o, per meglio dire, è abito di giudizi ben ordinati. Or non è dubbio che i giudizi versino in determinazioni essenziali; non solo perchè il giudizio, nella sua natura, secondo che altrove stabilimmo, è riposto sempre nella determinazione dell'obbietto conosciuto, [1] ma

[1] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. XVII.

anche perchè i giudizi tutti, nella loro successiva orditura, formano le essenziali determinazioni dell'obbietto conosciuto. Indi è che l'arte dialettica, siccome abito di ben giudicare, è in sostanza abito di ben categorizzare; attesochè ogni giudizio nostro sia una categoria mentale. Il che spiega l'avere definita l'arte dialettica *disciplina delle categorie nel loro armonioso processo logico subbiettivo* (Intr., num. V).

Non però di meno è da credere, che nell'arte dialettica per nulla entrano le categorie ideali e reali. Come la mente umana potrebbe a dovere giudicare dell'obbietto conosciuto, se la idealità e la realtà di esso obbietto si ponessero da banda, quasi del tutto separate dall'arte dialettica? Che in questa predomini un processo categorico mentale, volentieri il consentiamo; pure da tale predominio non siamo punto disposti ad inferire totale separazione del processo mentale dagli altri due processi ideale e reale. Perchè il predominio d'un elemento non significa esclusione degli altri elementi, con cui quel primo si trova naturalmente unito. Se a ciò si fosse posto mente, non avremmo visto per lungo tempo la logica ridotta a un pretto formalismo, che ha dato luogo alla creazione di tante inutili, e, ch'è più, dannose forme del pensiero umano. Il che avverasi oggi in Germania, come per reazione al declamare della scuola hegeliana contro alla logica formale: del qual fatto si ha molti esempli, e un ultimo nella logica del Sig-

wart.[1] Invece, nella mia *Filosofia razionale*, e proprio nella parte logica di essa ho mostrato, che, ragguagliando il processo mentale de' nostri giudizi col processo ideale e reale dell' universo, risolvonsi con molta semplicità complicatissime quistioni di logica formale.

Anche la dialettica, quale scienza, abbraccia le categorie; anzi, come l'abbiamo definita, è *disciplina delle categorie nel loro armonioso processo logico obbiettivo* (Intr., num. V). Di che procede che se l'arte dialettica precipuamente consta di categorie mentali, che sono determinazioni essenziali subbiettive, di cui è capace la nostra mente; la scienza dialettica versa sovrattutto nelle categorie ideali e reali, che formano le essenziali determinazioni obbiettive dell'universo. Ora, da un lato sapendo che le categorie sono determinazioni essenziali, e dall'altro che alla scienza dialettica si riferiscono di preferenza le categorie ideali e reali; possiamo ancor dire che siffatta scienza travagliasi circa alle essenziali determinazioni ideali e reali dell'universo. Ancora nella scienza dialettica entrano le categorie mentali; non così, a vero dire, che ne formano la materia, ma più tosto così, che ne costituiscono lo strumento di che essa scienza dialettica giovasi, per istudiare meglio nelle ideali e reali categorie dell' universo. Salvo che è da

[1] *Logik von Sigwart*; Tübingen, 1873. Dee ancora pubblicarsi l'altro volume.

porre attenzione che se le categorie mentali si prendano non per determinazioni essenziali di nostra mente, sì bene per determinazioni essenziali d'una mente assoluta, immanente nell'universo, e senza della quale non ponno sussistere le medesime determinazioni ideali e reali; allora le categorie mentali, alla scienza dialettica, appartengono come materia, anzi come fondamental materia. Il che si vedrà largamente nel secondo e nel terzo libro, ogni volta che viene in acconcio. Per ora, dalle cose fermate intorno alle categorie derivano due importanti distinzioni: la prima, delle categorie in mentali, in ideali e in reali; e la seconda, della dialettica in arte e scienza, o vogliam dire in logica propedeutica e protologica.

VI. Seguitando a parlare delle categorie in genere, ci facciamo a stabilirne il numero necessario. Nella qual cosa fare siamo di nuovo forzati a cacciarci nel laberinto della storia, per vedere così alla breve (essendo il nostro scopo non istorico), che han pensato in tal materia i filosofi dianzi ricordati. Quanto ad Aristotile, i commentatori, che non andarono di là dagli scritti logici, opinarono, lui avere ammesse dieci categorie, e ciò sono: la *sostanza*, la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, il *luogo*, il *tempo*, la *situazione*, la *possessione*, l'*azione*, la *passione*. Siffatti chiosatori, come ridussero la natura delle categorie aristoteliche a semplici forme logiche, trascurandone il lato metafisico; così fecero nel classificarle, quasi che negli scritti

logici si conchiudesse tutta la scienza del sommo genio ellenico. Il peggio fu, che, camminando per una via falsa, aggiunsero alle dieci categorie, da essi appellate *predicamenti*, [1] altre cinque, cioè l'*opposizione*, l'*anteriorità*, la *posteriorità*, la *simultaneità*, il *moto*, che chiamarono *postpredicamenti*: dallo Stagirita non situati, a parlar proprio, nel *Trattato delle categorie*, ma semplicemente nell'*Ipoteoria*, ch' è una giunta ordinata a solo spiegare la teorica delle categorie.

Gli altri interpetri, che studiarono le categorie aristoteliche nella logica in relazione alla metafisica, si accorsero che le categorie comportavano riduzione migliore. Lo Stallbaum e Prantl, che si volsero di proposito in tal materia, penetrarono che le categorie d'Aristotile potevano raccogliersi in un numero minore di dieci; salvo che il primo le ridusse a quattro, alla *sostanza* cioè, alla *quantità*, alla *qualità*, alla *relazione*; e il secondo le strinse in tre, ossia nella *sostanza*, nella *modificazione*, nella *relazione*. Lo Stallbaum pervenne a tale risultato, osservando che Aristotile, nel numerare le categorie, non intralascia mai le quattro mentovate; e, da altra parte, quelle del *luogo*, del *tempo*, della *situazione*, della *possessione*, dell'*azione*, della *passione*, senza difficoltà di

[1] Boezio così scrive al proposito: Si κατηγορία praedicamentum est, cur non quoque κατηγορικαί propositiones praedicativae dicantur? *Dialect.*, pag. 335; Venetiis, 1560.

sorta, ponno inserirsi tutte nella categoria della *relazione.* [1] Il Prantl, dopo aver negata con diversi documenti e argomenti l'autenticità del libro delle categorie, ammette risoluto le tre allegate categorie, e fra tante ragioni produce questa: che Aristotile, facendo la generale classificazione delle forme primitive dell'essere nel IV della Metafisica, scrive: Τὰ μὲν γὰρ οὐσία τὰ δὲ πάθη τὰ δὲ πρός τι; cioè alcune sono sostanza, altre modificazione, altre infine relazione. [2]

Volendo io camminare su le stesse orme de' due valenti critici tedeschi, dico che le categorie aristoteliche ponno stringersi ancor di più, e conchiudersi in due, nella *sostanza* cioè e nella *relazione;* conciossiachè in tutti gli scritti metafisici dello Stagirita essendo centro di tutte le categorie l'essere concreto, questo è considerato sempre in sè e in altro, cioè come *sostanza* e *relazione.* Allorchè l'essere concreto è meditato in sè, vien predicato come *sostanza* con un *quale* e *quanto* determinato, onde le tre categorie di *sostanza*, di *qualità*, di *quantità.* Allorchè lo stesso essere concreto è contemplato in altro, è predicato come *relazione* con *agire*, *patire*, *modo* e *dove* determinato; onde le altre sette categorie di *relazione*, di *azione*, di *passione*, di *luogo*, di *tempo*, di *situazione* e di

[1] *Proleg. ad Plat. Parmen.*, Lib. I, Sect. VI; ed. cit.
[2] PRANTL, *Geschichte der Logik*, pag. 84-92; Abindland, 1853.

possessione. Sembra che tale classificazione categorica, fondata nella metafisica, trovi conferma nella logica, meditando di questa le due dottrine della definizione e del termine medio. La definizione, pel nostro filosofo, debbe *constare sempre del genere e della differenza.* [1] Or non è dubbio che la differenza è l'essere verso sè, come *sostanza* con un *quale* e *quanto* determinato, e il genere è il medesimo essere verso altro, *ad aliquid*, con *agire*, *patire*, *modo* e *dove* determinato. Il termine medio poi *è quello ch' è in altro, e l'altro è in esso.* [2] Anche qui torna evidente, l'essere concreto del termine medio avere l'*in sè* e l'*in altro;* sì che paia dottrina assodata appo il sommo pensatore stagirese, che le categorie principalissime siano la *sostanza* e la *relazione*, e che le altre vadano sospese, per così dire, a cotesti due capi della catena categorica.

Pur nondimanco questa nostra induzione, a ben riflettere ne' molti scritti d'Aristotile, non va immune da innumerevoli incertezze. Da altra parte, so pure che valentissimi critici di tutti i tempi convengono che molti scritti dello Stagirita siano andati perduti, [3] segnatamente logici; tanto che per alcune questioni non possano farsi

[1] Definitio e genere et differentiis constat. *Topica*, I, 8.

[2] Atque medium id dico, quod in alio est et in quo aliud est. *Analyt. prior.*, I, 4.

[3] Ved. Brandis, *De perditis Aristotelis libris ec*; Bonnae, 1823. Trendelemburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. pag. 3 in nota; Lipsiae, 1826. Rosmini, *Logica*, Pref., num. 6; ed. cit.

che delle probabili induzioni. La questione della classificazione e della coordinazione delle categorie aristoteliche è proprio cosiffatta; ed io, dopo avere per bene ragguagliati i libri esistenti di logica e di metafisica, non ho creduto possibile altra induzione probabile, da quella in fuori già toccata, per poco differente dalle induzioni dello Stallbaum e del Prantl.

In tale ricerca non ho saputo rassegnarmi alle estreme sentenze del Kant, dell' Hegel e del Trendelenburg, non ostante il rispetto ch' io ad essi porti grandissimo. Da un lato il Kant e l' Hegel, con troppa severità, giudicano la classificazione categorica d'Aristotile; il primo credendola come avvenuta a caso (Num. III), e il secondo, cioè l' Hegel, ripetendo a un di presso l'accusa del Kant. [1] Dall'altro il Trendelenburg mantiene con troppa fermezza, che il numero dieci (δέκα) sia definitivo nelle opere d'Aristotile; sì che non implichi dubbio di sorta. [2] Come stare con i due primi, se la dottrina delle categorie è di tanto momento negli scritti logici e metafisici d'Aristotile; e il medesimo Kant se ne giovò, come si dirà qui di presso, e la reputò degna di sì *perspicace* (Scharfsichtig) ingegno? Ancora, come accettare senza riserva il parere del Trendelenburg, se Aristotile due volte appena in

[1] *Vorlesungen über Gesch. d. Philos.*, pag. 57; Berlin, 1840.

[2] *Geschichte der Kategorienlehre*, pag. 10-14. Del medesimo TRENDELENBURG vedi *Dis. de Arist. categ.*; Berolini, 1838.

tutte le sue opere accenna al numero dieci delle categorie, ne' due trattati cioè delle Categorie e della Topica, e poi in ogni altra occasione ricorda categorie di meno, salvo talvolta anche di più, come lo scambiare il genere mascolino per il femminino, od il femminino per il mascolino? Del resto, per conto nostro non riteniamo la classificazione delle categorie aristoteliche, anco non presentasse nessun dubbio storico.

VII. Non lasciando la storia, diciamo del Kant. Questi, così come Aristotile, s'occupò a classificare le categorie. Il filosofo di Könisberga, a differenza del filosofo di Stagira, presenta un numero di categorie ben definito. Quegli ammette quattro categorie principali, e ciò sono: la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. A coteste quattro vanno subordinate tutte le altre, e a siffatta maniera: alla *quantità*, che risguarda il soggetto de' giudizi, l'*unità*, la *pluralità* e la *totalità*; alla *qualità*, che concerne il predicato de' giudizi, la *realtà*, la *negazione* e la *limitazione*; alla *relazione*, che abbraccia il nesso fra il soggetto e il predicato de' giudizi, la *sostanza*, la *causa* e la *reciprocità*; infine alla *modalità*, che si riferisce al modo onde lo spirito giudica, la *possibilità*, la *esistenza* e la *necessità*. [1]

Chi ben guardi, si accorge che il Kant, alla stessa foggia d'Aristotile, riconosce quattro princi-

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 121; ed. cit.

pali categorie, e le denomina con i medesimi vocaboli di *quantità*, di *qualità*, di *relazione*, usati dallo Stagirita; eccetto una, che il filosofo antico appellò *sostanza*, e il moderno dice *modalità*. La qual differenza, non a ver dire di parole, riconferma quello già scritto, che cioè Aristotile, avendo fatto pernio di tutte le categorie l'essere concreto operante, messe fra le prime categorie la *sostanza*; laddove il Kant avendo chiarito comune principio di tutte le categorie lo spirito nostro giudicante, fermò sua principale attenzione nella categoria della *modalità*. Di qui deriva altra importante differenza; ed è, che se le categorie aristoteliche tendevano a divenir obbiettive e metafisiche, le categorie kantiane inclinano ad esser esclusivamente subbiettive e logiche. Il che nocque alla scienza; attesochè tolto alle categorie ogni valore obbiettivo, avvenne che la logica kantiana, a diversità dell'aristotelica, si separasse affatto dalla metafisica. Dove era a trovare distinzione appena, s'introdusse separazione, anzi repugnante opposizione.

Quanto alla classificazione delle categorie, è da osservare che quella di Aristotile è molto arruffata, e a fatica e con più dubbii è dato rinvenire qualche ordine in essa. La classificazione invece del Kant è molto ordinata, ma è necessità confessare che sia un ordine più sforzato e ingegnoso, che fondato e veritevole; conciossiachè tutta la simmetria che si trova in essa, davvero mirabile dal lato esteriore, è in gran parte arbitraria. Da siffatto verso, dall'antico al nuovo

pensatore non v' è positivo progresso. Non per tanto il Kant, avendo insistito in modo nuovo sopra una nuova ripartizione delle categorie, dotata d'un necessario processo, giovò perchè altri potessero durare nell'opera da lui ben preparata.

VIII. E veramente altri non mancarono, e furono principalmente il Fichte e l'Hegel in Germania, il Rosmini e il Gioberti in Italia. Quanto al Fichte già sappiamo, aver confessato un principio comprensivo delle categorie, fondato nell'unica attività intrinseca dell' Io (Ich). Ciò posto, le varie categorie, per il Fichte, sono la tesi, l'antitesi, la sintesi. In che guisa vengano tutte e tre *dedotte a priori* (deducirt *a priori*) dall' Io; ecco ciò che scrive lo Zeller: L' Io pone il non Io come determinato per mezzo dell' Io, e in conseguenza sè stesso come determinatore del non Io. [1] Cotesta determinazione assoluta di sè stesso è vero principio originario, che abbraccia di necessità la tesi, come primo momento, al quale, come secondo, aggiungesi l'antitesi, e da entrambi, come terzo, erumpe la sintesi. [2]

Nella quale classificazione categorica v' ha tre cose importanti: il principio di deduzione, la deduzione *a priori*, e la numerazione delle

[1] « Das Ich setzt das Nichtich als beschränkt durch das Ich », und mithin sich selbst als bestimmend das Nichtich. *Geschichte der deutschen Philosophie*, pag. 607, ed cit.

[2] Der These des ersten Grundsatzes tritt im zweiten ihre Antithese zur Seite, und ans beiden geht im dritten eine Synthese hervor. *Ibid.*, pag. 606.

categorie. Insomma in essa classificazione v' ha tutto quello che si domanda al proposito, rimaso affatto inesaudito nella *Critica della ragion pura*. Ma se la numerazione delle categorie nel Fichte è perfetta; non però è perfetto il principio comprensivo e il processo deduttivo. Senza alcun dubbio il numero delle categorie è perfetto, essendosi esse ridotte a tre, nè più nè meno; conciossiachè si vedrà a suo luogo che ogni unità categorica, che sia concreta e perfetta, è insieme triplicità. Anche le denominazioni di tesi, antitesi, sintesi, non la prima volta adoperate dal Fichte, ma la prima volta da lui applicate alle categorie sembrano giuste, e tanto giuste, ch' io le rispetterò in tutta la scienza dialettica. Quanto al principio e al processo, non pure l'opinare, anche il parlare sarà diverso. L' Io che pone il non Io, è un dire oscuro, equivoco, strano; anco dilungando da esso dire tutto quello che vi si è fra noi affibbiato di fantastico, e, vorrei dire, quasi di leggedario. Il monosillabo Io equivale essere esistente e presente a sè stesso; or come mai esso Io, così circoscritto, porrà il non Io, e potrà esprimere che contenga sè stesso, e altro che immediate oppongasi a sè stesso? L' Io, in altri termini, è la massima inclusione di sè stesso: il non Io è la massima esclusione di sè stesso; come mai il secondo dal primo si genererà in un modo tutto necessario? Il principio categorico del Fichte non essendo comprensivo, sì esclusivo; seguita che il processo non sia deduttivo, sì suppositivo e arbitrario. La sintesi,

adunque, cavata dalla tesi e dall'antitesi, è più annunziata, che provata; più infondatamente, che fondatamente posta.

L'Hegel credette di scansare tali difetti, astratteggiando l'Io subbiettivo, e concependolo come pensiero indeterminato, identico affatto all'essere indeterminato. Veramente nel linguaggio improprio del Fichte v'era questo di sodo e di profondo: che la genesi di ciò che è, debbe rinvenirsi nella genesi di ciò che pensa; e siccome quest'ultima genesi la trovò nella coscienza, così affissò il momento subbiettivo dell'Io, qual cagione di tutti gli altri momenti obbiettivi. L'Hegel vide che tal momento subbiettivo del pensiero era determinato; e, come tale, non potea esser cagione di altro, opposto alla sua subbiettiva determinazione. Perciò si affidò al pensiero indeterminato, e questo fece principio de'tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi. Di qui la tesi non fu, come per il Fichte, l'Io subbiettivo, sì l'*essere* indeterminato, quale affermazione astratta del pensiero: l'antitesi non fu il non Io obbiettivo, sì il *non essere* indeterminato, quale negazione astratta del pensiero, necessariamente inchiusa nell'essere indeterminato; e la sintesi non fu la suppositiva compenetrazione del non Io nell'Io, sì la conciliazione dell'*essere* e del *non essere* nel *divenire*, promulgato innegabile accordo de'termini contraddittorii dell'*essere* e del *non essere*. [1] Laonde

[1] *Die Wissenschaft der Logik*, num. 236-238.

per Hegel, non il pensiero conscio e determinato, ma il pensiero inconscio e indeterminato, fu il centro delle tre categorie dell'*essere*, del *non essere* e del *divenire*, o vogliam dire della tesi, dell'antitesi e della sintesi.

IX. Ma facciamo di chiarire ancor meglio, e gioverà anche in appresso, per che guisa il pensiero indeterminato sia il principio comprensivo delle tre categorie dell'*essere*, del *non essere* e del *divenire*. La filosofia, giusta l' Hegel, non dee poter muovere da ipotesi di sorta. Questo è ben concesso alle altre scienze, non alla filosofia; che, qual prima scienza, non presuppone scienza, che possa legittimare la ipotesi onde muove. Dovendo la filosofia muovere da un punto non ipotetico, siffatto punto è il pensiero; attesochè ancor il pensiero che si neghi, affermasi in negarlo. Ma qual pensiero non è ipotetico? Forse il pensiero di tale subbietto pensante? Forse il pensiero di tale obbietto pensato? Nè l'uno nè l'altro, ma il pensiero indeterminato, che rimane sempre (almeno si è creduto che rimanga sempre), anche si sconosca un checchessia pensante, o un checchessia pensato. Nel pensiero, posto così fuor d'ogni determinatezza, si opinò aver bene principiata la filosofia, e superata la opposizione kantiana fra il subbietto e l'obbietto, e la opposizione fichtiana fra l'Io e il non Io. Vediamo in che modo si credette superata l'una e l'altra opposizione.

Nel pensiero indeterminato, si disse, avanza di certo un che d'identico e di assolutamente uno, cioè

l'essere. Di tal guisa apparve il primo momento categorico, la tesi, qual affermazione astratta dell'essere indeterminato, identico affatto al pensiero indeterminato. Ma ciò non bastava: era troppa misera cosa: l'importante consistea in trovare nell'identico il diverso, nella tesi l'antitesi; e a tanto si sperò di riuscire, scovrendo in seno del pensiero indeterminato l'*essere* e il *non essere* a questa maniera. Nel pensiero indeterminato v'ha l'*essere;* perchè il pensiero, come tale, è, e si afferma in maniera necessaria, anche negandosi: v'ha il *non essere;* perchè il pensiero puro, il pensiero indeterminato non per anche è tale o talaltra cosa determinata; e in quanto non è qualcosa determinata, è il *non essere*, cioè il secondo momento categorico dell'antitesi, qual astratta negazione dell'essere indeterminato. Da ultimo viene il terzo momento categorico, la sintesi, ch'è necessaria conciliazione della tesi e dell'antitesi, e tal terzo momento categorico trovasi nel *diventre* (werden). Il quale contiene i due momenti dell'*essere* e del *non essere*, di cotesti due termini contraddittorii, dopo averli distrutti come termini contraddittorii, o vogliam dire dopo averne superata la contraddizione con la conciliazione. Laonde non è a meravigliare se il Prof. Vera, scrivendo della dialettica hegeliana, dica: Essa afferma e nega, fa e disfà sè stessa, e si fa disfacendosi e si disfà facendosi; [1] ed altrove, accennando ai

[1] *Introd. alla Filos. della Storia*, pag. 119; Firenze, 1869.

momenti categorici, come procedenti dal pensiero indeterminato, ch' è di natura inconscio, aggiunga: Se si considera l'inconscio come volendo e rappresentando l'*essere*, il *non essere*, il *divenire*, in una parola la forma assoluta, si avrà la logica. [1]

Questa logica, che al Vera è paruta una delle maraviglie del secol nostro, anzi l'ultima parola della filosofia, pur essa abbraccia un processo arbitrario, così come quello del Fichte. Che cosa, infatti, desiderava l' Hegel col suo processo categorico? Certo, d'arrivare all'obbiettivo, all' *in sè* (an sich), a cui il Kant avea detto di non potersi giungere, e il Fichte era male giunto. Or che cosa sono le categorie hegeliane? Sono forse delle determinazioni essenziali dell'universo? Nè manco per ombra. Lasciando da banda il loro apparato estrinseco, nell'esser loro intrinseco sono delle vuote astrattezze. E di vero, tutto il processo categorico hegeliano s'inizia con l'astrarre dal pensiero ogni pensato determinato, e conchiudesi che rimane di necessità il pensiero astratto, che con un'espressione arbitraria dicesi *essere:* si seguita ad astrarre, e osservasi che per quanto astraggasi, rimane sempre di necessità l'astrazione, che con altra espressione arbitraria appellasi *non essere:* infine astraendo ancora, viensi a sapere che l'astratto di necessità non può dividersi dall'astrazione, nè questa da quello, e cotesta indivisibile unione dell'astratto e del-

[1] *Problema dell'assoluto*, Parte I, p. 120; Napoli, 1872.

l'astrazione, per un'ultima espressione arbitraria, appellasi *divenire*.

Or sia pure che il pensiero astrattivo necessariamente inchiuda il pensiero astratto: che questo necessariamente l'astrazione: che l'astratto e l'astrazione necessariamente contengano l'astrarre; ma da siffatto processo categorico qual risultato conseguita? Io mi penso, o un risultato assai vecchio, o un risultato troppo frivolo. E per vero, posti l'astratto, l'astrazione, l'astrarre, fra sè di necessità collegati, non può arrivarsi ad altro, che all'assoluta certezza del subbietto astraente. Eccoci, adunque, pervenuti, attraverso a lambiccate astrattezze, all'entimema cartesiano: *Cogito, ergo sum*, entimema assai vecchio, perchè si trova in questo verso di Plauto:

Sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui.[1]

Che se cotesto risultato assai vecchio non piaccia, è forza acconciarsi, ch'è peggio, a un risultato assai frivolo, ciò è a dire che il processo categorico riducasi a un vano passatempo di vuote astrattezze. Difatto, è una vuota astrattezza la prima categoria, che non fa altro che denudare il pensiero d'ogni pensato determinato, per inferirne che avanza di necessità il pensiero astratto. È altra vuota astrattezza la seconda categoria che confessa rimanere inclusa nel pensiero astratto l'astrazione. Ed ancora è altra vuota astrattezza la terza categoria, che riconosce

[1] Vedi Vico, *Opere*, Vol. II, pag. 69, ed. cit.

l'astrarre, qual unità originaria dell'astrazione e dell'astratto.

A tale proposito qualche hegeliano insisterà: Un risultato importantissimo, anzi molto importantissimo si trae da tale processo categorico; perchè il *divenuto*, come esprimesi lo Spaventa,[1] a cui arrivasi, è l'*essere per sè* (Das Fürsichseyn), in quanto è prima e assoluta identità del pensiero e dell'essere: risultato invano cercato da tutta la filosofia prima dell'Hegel. Io non nego io la identità del pensiero e dell'essere, come cosa rilevantissima: non nego che tale identità siavi nell'universo, e che senza di essa non si capisca nulla: non nego che tale identità sia la suprema unità, da cui procede la universa varietà. Quel che nego si è, che il processo categorico dell'Hegel inferisca siffatta suprema identità ed unità. Con esso processo o non si prova nulla, o al più si prova la identità del pensiero e dell'essere subbiettivo e relativo, cioè dell'io cosciente ed esistente, non mai la identità del pensiero e dell'essere obbiettivo e assoluto. Del quale l'Hegel sente il bisogno, senza che possa in modo alcuno soddisfarlo; avendo voluto nella sua filosofia sconfessare una prima e assoluta mente nell'universo. Ma di ciò e di altro a miglior luogo.

Per ora osservo che il processo categorico dell'Hegel è appuntabile ancora per quest'altra ragione. La tricotomia della tesi, dell'antitesi,

[1] *Le prime categ. della logica di Hegel*, pag. 14; Napoli.

della sintesi, sembra mal specificata, la prima come affermazione, la seconda come negazione, la terza come conciliazione in una unità superiore. Che la tesi consista in un'affermazione, non v'ha chi possa e voglia contrastarlo, una volta che la prima categoria si faccia risedere nella tesi; essendo evidente che la tesi è quasi sinonimo d'affermazione. Ma ben vuolsi contrastare, che l'antitesi riducasi alla negazione della tesi. L'antitesi è affermazione, così com'è la tesi, con la sola differenza, che la tesi è affermazione implicata, e l'antitesi è affermazione esplicantesi. Anche la sintesi è affermazione, a diversità della tesi e dell'antitesi, esplicata. In guisa che fra i tre momenti categorici interviene non contraddizione e conciliazione di essa, com'è parso alla filosofia hegeliana; perchè ciò è affatto impossibile.

Se l'antitesi fosse negazione della tesi, senza più, addio processo categorico; chè la negazione d'una cosa n'è la distruzione. Certo, l'antitesi verso la tesi contiene un'opposizione; altrimenti non saria più antitesi. Ma è forse ogni opposizione contraddizione? Tanto si è affermato dalla filosofia hegeliana, ma tanto non è giusto; potendo i termini opposti esser contradittorii o contrarii, come si vedrà largamente allorchè discorreremo dell'antitesi. Per ora asseriamo, senza provare, che la tesi afferma l'essere, come uno e identico in sè stesso, e l'antitesi afferma il medesimo essere, come vario e diverso a rispetto di altro: la qual gemina affermazione è senza

dubbio opposizione; però non di termini contraddittorii, sì di termini contrarii. Cotesta distinzione potrà sembrare una vana sottigliezza da scuola: noi siam sicuri che tale non apparirà a suo luogo. Intanto diciamo, che, giusto per esser l'opposizione di contrarietà, si dissipa incontanente che la tesi e l'antitesi arrivano alla sintesi. La quale sintesi non è, come ha arbitrato l'Hegel, un'altra unità superiore, differente affatto dalla tesi e dall'antitesi, ma è la medesima unità intrigata nella tesi e nell'antitesi, che nella sintesi fassi unità distrigata. E ciò basti delle categorie fichtiane e hegeliane.

X. Passando alle categorie rosminiane e giobertiane, e cominciando da quelle prime, osserviamo innanzi a tutto che ancora il Rosmini, così come l'Hegel, ha risguardato l'ente indeterminato, come principio sovrano di tutte le categorie. Se non che l'ente indeterminato del Rosmini viene colto per immediata intuizione; laddove l'ente indeterminato dell'Hegel è confessato per mediata deduzione. Vero è che talvolta il Rosmini chiama l'ente indeterminato *l'ultima delle astrazioni.*[1] Ma da ciò non vuole inferirsi che eziandio per lui l'ente indeterminato sia un pensiero astratto, alla stessa maniera dell'Hegel; giacchè il Rosmini dimostra che anco vengasi all'ultima delle astrazioni possibili, pur dall'idea dell'ente non può astrarsi, stando esso in modo continuo presente al pensiero intuitivo. Il nostro filosofo, aven-

[1] *Nuovo saggio*, Vol. II, pag. 16; Napoli, 1842.

do chiarito l'ente indeterminato pensiero intuitivo e non astrattivo, il tenne per una prima immobilità ideale, posta avanti al nostro spirito, e non già per una prima mobilità ideale, come si dimostrò dall' Hegel.

Ridotto l'ente indeterminato ad una prima immobilità ideale, rendeasi difficoltoso il pervenire dall' immobilità al mobile processo categorico? Il roveretano, a tale problema dialettico, d'ordinario dà questa risposta: l'ente indeterminato, che chiama anche *forma intelligibile*, mettesi in moto dialettico, unendosi alla materia sensibile mediante successivi giudizii. Di qui ricava tre principali categorie, che forse meglio si appellerebbono termini categorici; attesochè la categoria per eccellenza, secondo il Rosmini, sia sempre quella dell'ente indeterminato. I tre termini categorici sono: l'*ideale*, il *reale*, il *morale*. L'*ideale* è l'essenza che accompagna ogni ente intelletto, e in primo luogo l'ente indeterminato: il *reale* è la sussistenza che va unita a ogni ente sentito: il *morale* è l'unione fra la essenza e la sussistenza, conseguita mediante il giudizio. A cotesti tre termini categorici rispondono nello spirito umano tre facoltà: l'intelletto, che coglie l'*ideale*; il senso, che percepisce il *reale*; la ragione, che partorisce il *morale*, unendo l'*ideale* al *reale*. Agli stessi termini categorici rispondono nella enciclopedia filosofica tre grandi scienze, e ciò sono: la ideologia, che tratta a preferenza dell'*ideale*; la teosofia, che discorre in ispecial modo del *reale*; la deontologia, che travagliasi particolarmente nel *morale*.

Tutto cotesto sistema categorico, che senza dubbio è il più profondamente meditato in Italia, contiene delle gravi difficoltà; e noi faremo di notare quelle che meglio stanno al proposito. Ciascuna categoria, per il Rosmini, è un *predicato primitivo, fondamentale, completo, diviso.* [1] Che ogni categoria si chiarisca predicato *primitivo* e *fondamentale*, si accordi in certo senso, a non voler tutto sommettere al martello della critica. Ma come mai consentire, che ciascuna categoria torni in sè stessa predicato *completo* e *diviso?* Dove le categorie (e siano pure quelle dell'*ideale*, del *reale* e del *morale*) fossero predicati *completi* e *divisi*; come potere fra esse escogitare più processo necessario e intrinseco? E pure il nostro filosofo crede di poter salvare, per così dire, cavoli e capra.

Egli confessa che ciascuna categoria torni in sè stessa *completa* e *divisa*; e ciò nullameno crede necessaria e possibile l'unione scambievole delle categorie mediante il giudizio, che ha per proprio d'unire l'intelligibile al sensibile, o, ch'è lo stesso, l'ideale al reale; acciocchè il sensibile, tenebroso e cieco per natura, s'illustrasse e perfezionasse nella luce dell'intelligibile. Ma se l'intelligibile e il sensibile, o vogliasi l'ideale e il reale, sono due categorie *complete* e *divise* di loro natura; per qual cagione il giudizio arriva alla categoria *morale*,

[1] *Teosofia*, Vol. I, pag. 115.

che consiste nella unificazione delle altre due categorie *ideale* e *reale*? Tale unificazione o avviene senza cagione, e allora il processo categorico del Rosmini è arbitrario, o avviene per una cagione, e tale cagione non dovea porsi, come ha fatto il Rosmini, nello spirito giudicante, a un tempo intellettivo e sensitivo;[1] conciossiachè se cotesto fatto manchi d'una ragione obbiettiva e assoluta, insidente nelle medesime categorie dell'*ideale* e del *reale*, il processo categorico sarà sempre estrinseco ed arbitrario. Al Rosmini fanno grande paura lo scetticismo e il panteismo; e perciò a non incorrere in quello, confessa la necessità dell'unione categorica fra l'*ideale* e il *reale*; e a non precipitare in questo, cioè nel panteismo, teme di riconoscere qualcosa di uno e d'identico fra l'*ideale* e il *reale*. Coteste cose, del sicuro, non si accordano; ma di ciò e di altro si dirà di nuovo nel secondo libro della scienza dialettica, e per ora vegnamo senza più al Gioberti.

Questi, fra noi, anche vide importantissima negli ordini della dialettica la dottrina delle categorie. Veramente morte immatura non concesse a lui di dar ordito ad alcuni pensieri, concernenti le categorie, qua e là annunziate nella Protologia. In ogni modo, per essi pensieri vedesi chiaro, a così dire, il porto dal quale volea partire e nel quale pervenire. Egli, in un luogo della Protologia

[1] *Nuovo saggio*, Vol. III, pag. 112 in nota. *Introd. alla Filos.*, pag. 275, num. 42; Casale, 1850.

così scrive: La filosofia risiede tutta nelle categorie, giacchè ogni problema filosofico si riduce sostanzialmente a un problema categorico. Ed è naturale, poichè ogni disputa sulle cose è per noi una disputa d'idee. E a poche altre linee aggiunge: L'Hegel fu il primo filosofo che si accorse che tutta la scienza consiste nella tela delle categorie, onde la sua logica è una scienza universale. Ma egli non potè applicare direttamente questo concetto a causa del suo panteismo. [1]

Le quali parole ci dicono apertamente tre cose importanti: la prima, che la sostanza della filosofia, per avviso del Gioberti, è nelle categorie; la seconda, che le categorie posseggono la sostanza filosofica, in quanto esse riduconsi alle idee, senza delle quali non può sostenersi e risolversi nessuna disputa; e la terza, che per tessere bene la tela delle categorie, bisogna scansare il panteismo in generale, in particolare quello hegeliano. Or quali sono, per lui, le idee principali, che formano la tela categorica, e per le quali idee si dilunga dalla filosofia ogni maniera di panteismo? Tutti coloro che hanno una vaga notizia della filosofia giobertiana, sanno che stringonsi in tre, e ciò sono: l'*Ente*, l'*esistente*, la *creazione*. E fra esse idee qual ne è il centro, e sul quale puntasi la leva, per rovesciare qualunque panteismo? Egli risponde per me in questa sentenza: La dialettica universale e le categorie si fondano sul mediano

[1] *Protologia*, Vol. I, pag. 502-503; Torino, 1857.

termine della formola, sull'atto creativo, essendo questo il nesso dell'Ente e dell'esistente. [1]

Or se la dialettica e le categorie, che ne sono i capitali componenti, si fondano nell'atto creativo; com'è tale atto per il filosofo di Torino? È risaputo che esso atto è un fatto del tutto libero e contingente. E con un atto creativo, così concepito, è mai possibile avere un processo categorico, tale quale debbe essere, cioè necessario? No affatto, affatto no; perchè la creazione libera non si differenzia, come altrove ho provato, dalla creazione arbitraria. [2] Di che procede che le categorie sì del Rosmini, e sì del Gioberti (e il proveremo da altro lato ancora altra volta) mancano di processo necessario, esplicantisi quelle del primo con un giudizio arbitrario, e quelle del secondo con una creazione arbitraria.

XI. Alle osservazioni particolari, fino ad ora fatte circa ai principali sistemi categorici dell'antica e della moderna filosofia, devo arrogere delle osservazioni generali. In altro scritto mi venne detto: Il lavoro fatto in filosofia, a cominciare specialmente dal Kant, di circoscrivere il numero degl'intelligibili, che sia primitivamente nell'umana intellettiva, sembra più tosto ingegnoso, che ben fondato, e più prodotto sistematico, che fatto appoggiato a sane osservazioni. [3]

[1] *Protologia*, Vol. I, pag 519.

[2] Ved. *Della Filos. razionale*, Vol. II. Lez. XV *Il Campo dei filosofi italiani*, Tomo VII, pag. 642-665, Tomo VIII, pagine 129-146; Torino, 1871-72.

[3] *Della Filos. razionale*, Vol. II, Lez. V.

Così scrivendo, intendevo alludere alle varie classificazioni di categorie tentate in filosofia. Tale avvertenza al presente non disdico, anzi riconfermo con la storia e con la ragione.

Perchè la storia porge tanta diversità di classificazioni categoriche? Perchè, dirò col Suarez, dalla più remota antichità non mancarono de'filosofi, che il numero delle categorie ò accrebbero o decrebbero? Perchè i pitagorici, ad esempio, poneano venti categorie, come raccogliesi da Aristotile nel I della Metafisica? Perchè Platone spesso stringe tutte le categorie nel solo genere dell'ente, come nel Sofista, e spesso ancora in quattro, come nel Filebo? [1] Perchè Aristotile, che più di proposito s' internò in tale argomento, presenta sì grande incertezza quanto al numero delle categorie: perocchè or ne assegna dieci, ora più risolutamente due, sostanza cioè e relazione, ed ora tre. quattro, cinque, ed ancora più di dieci? Perchè il Kant disse risoluto, che le categorie aveano a esser, nè più nè meno, dodici? e poscia il Rosmini, con sorprendente facilità e sottigliezza, ridusse le dodici del Kant alla sola categoria dell' idea dell'*ente*? e poi il Gioberti, contro al Rosmini, disse che le categorie dovean ri-

[1] Olim non defuerunt qui praedicamentorum numerum vel augeret vel minueret. Pythagorici ponebant viginti praedicamenta, ut sumitur ex Arist. I. *Met.*, Cap. V. Plato vero interdum ad unum genus entis omnia revocat, ut in Sophista: interdum vero ad quatuor, ut in Philebo. *Metaph. Disp.*, Disc. XXXIX, num. 11.

dursi alle tre idee dell'*Ente*, dell'*esistente* e della *creazione?* A cotesti diversi perchè, i quali in fondo in fondo interrogano sempre la medesima cosa, v'ha questa risposta: che le categorie, quanto alla loro natura, aveano un peccato d'origine, d'essersi cioè tenute per idee o nozioni generali della mente umana.

Le categorie, siffattamente intese, non patiscono, per mio avviso, riduzione di sorta; essendo le idee generali innumerevoli. Si sforzi chiunque a farne un numero circoscritto, e non vi riuscirà mai, presentando esse una varietà senza limiti; ed è giusto, dacchè il mondo intelligibile è sconfinato, così com'è il mondo sensibile. Di poi, sia pur attuabile una riduzione d'idee ad alcuni sommi generi; forse per questo è dato di pensare e predicare essi generi, scompagnati da infinite altre idee? No, assolutamente no, e n'è ragione il trovarsi le idee tutte in relazione necessaria, le une con le altre. Così, facciasi di ricondurre tutte le idee al sommo genere dell'ente; e ciò nullameno cotesto genere non può pensarsi e predicarsi, preciso da altre idee, ad esempio da quelle dell'uno, del semplice, del necessario, dell'immutabile e altrettali. Il simigliante può affermarsi d'altri generi subordinati, e con più ragione; avendo questi maggior bisogno, che non abbia quel sommo, d'altre idee, ad esser intesi e predicati. In ultimo, chi si fiderebbe d'affermare in sul sodo, che le idee della nostra mente, anco primigenie, assommano a due, a tre, a quattro e che so io? e di più che noi, ogni volta che giudichiamo, ci servia-

mo, nè più nè meno, di quelle due, tre, quattro idee, riconosciute come primitive nella mente umana? Concludasi, adunque, che la incertezza e discrepanza, presentata dalla storia, circa al numero delle categorie era inevitabile, una volta che la natura di esse era stata mal allogata in nozioni o idee dello spirito umano.

Il filosofo che primo e in modo risoluto allontanò tale sbaglio dalla dottrina delle categorie, fu quella mente e volontà non comune del Fichte, che considerò le categorie, quali produzioni o funzioni essenziali. Appo Aristotele v'era pur tal significato delle categorie, specialmente risguardate nel loro valore metafisico; ma questo valore andava in gran parte smarrito nel loro valore logico e formale, siccome abbiamo già avvertito (Num. I). Appresso al Kant avvenne peggio; perocchè le categorie furono affatto meditate come puri concetti dell'intelletto (Num. III). Il Fichte, dunque, ha il merito, per mio avviso, d'avere stabilita la vera natura delle categorie. Dopo ciò era facile a vedere, che le categorie non poteano essere che tre; perocchè consistendo quelle in una produzione essenziale, ogni produzione siffatta complica necessariamente un principio producente, un termine prodotto e la relazione fra l'uno e l'altro, cioè la tesi, l'antitesi e la sintesi. Anche l'Hegel, avendo ben fissato che le categorie sono determinazioni essenziali, potette ridurle a tre; attesochè ancora ogni determinazione essenziale conchiude il determinante, il determinato e la relazione fra l'uno e l'altro; se non che il deter-

minante, conforme al suo idealismo assoluto, chiama *generale determinabilità* (allgemeine Bestimmtheit).[1]

Oggi in Germania, dopo il Fichte e dopo l'Hegel, è così prevalsa l'opinione che le categorie non siano pure nozioni o idee, che qualcuno scrive: *Categoria della nozione* (Kategorie des Begriffs), *Categoria dell'idea* (Kategorie der Idee).[2] Il Rosmini, non tanto nella Ideologia, quanto nella Teosofia, si avvicinò assai al vero significato delle categorie, chiarendole modificazioni e anche passioni universali dell'ente; le quali ridusse alle tre mentovate dell'*ideale*, del *reale*, del *morale*, che appellò ancora, e forse con più giustatezza, *universale determinabile*, *universale determinante*, *universale determinazione*.[3] Da tutto il provato vedesi che la possibilità di classificare le categorie dipende dal non confonderle con le semplici idee, o peggio con i fenomeni; conciossiachè così accettate, fia al tutto impossibile di numerarle in modo necessario ed assoluto.

XII. Poi che abbiamo assodato che siano, per noi, le categorie, e in che senso comportino una classificazione; potremmo questa eseguire, se prima non fosse necessità soddisfare ad altre dimande, fra cui a questa: Le categorie di che mai sono determinazioni essenziali? Forse del nulla? Forse del fenomeno? Nè del nulla, nè

[1] *Die Wissenschaft der Logik*, num. 19.
[2] Ved. ULRICI, *System der Logik*, pag. 585; Leipzig, 1852.
[3] *Teosofia*, Vol. I, pag. 226.

del fenomeno; perchè dal nulla nulla si ha (*ex nihilo nihil*), e dal fenomeno si hanno determinazioni accidentali, non essenziali. Esclusa l'assenza dell'essere e l'apparenza dell'essere, come principio di determinazioni essenziali, resta che nell'essere consista siffatto principio. Ma qual'è l'essere, in cui si appoggiano le determinazioni essenziali, convenendo tutti che l'essere, come tale, sia riferibile indefinitamente? Noi sappiamo, per dottrina dianzi stabilita, che le determinazioni essenziali ponno distinguersi in mentali, ideali e reali; sì che sia innegabile, tutte mai le determinazioni essenziali radicarsi nell'essere o mentale, o ideale, o reale.

Ma v'ha di più a sapere. Le determinazioni essenziali appartengono forse a ciascun essere, in esclusione degli altri, ovvero a ciascun essere in relazione con gli altri? Di sopra segnando la distinzione fra le determinazioni essenziali, riferimmo di preferenza le mentali all'arte dialettica, e le ideali e reali alla scienza dialettica, avvertendo sin d'allora che tale distinzione non annullava la loro mutua relazione (Num. IV). Ora che non meditiamo le determinazioni essenziali in risguardo alle distinte discipline filosofiche, ma in sè stesse; e abbiamo stabilito per comune pernio di tutte l'essere, conseguita che esse, fontalmente, s'uniscono e compongono in un medesimo essere. Qual sia cotesto essere, vuol lasciarsi al secondo libro della scienza dialettica, dove si cercherà della suprema unità categorica, o dialettica che dicasi.

Per ora avvertiamo che se in astratto possono ben concepirsi determinazioni essenziali, riferentisi precipuamente o alla mente, o all'idea, o alla cosa, in quanto che l'astrazione ha per proprio or di dividere quello che per natura è indivisibile, e or d'unire quello che per natura è inunibile; in concreto avviene diverso, cioè quel ch'è indiviso rimane indiviso, e quel ch'è diviso resta diviso. Così, l'astrazione unisce l'essere e il non essere nel principio di contraddizione, che in natura sono termini sempre inunibili; e la stessa astrazione separa le determinazioni essenziali, le mentali dalle ideali, e le ideali dalle reali, che in natura sono termini indivisibili, termini cioè d'una medesima relazione, della mente, per cui sussiste e in cui sussiste ogni determinazione ideale e reale. L'astrazione è necessitata a dividere l'indivisibile ed a unire l'inunibile, perchè vengasi a notizia più esatta di ciò ch'è veramente diviso od unito. Sventura, quando l'astrazione prevale tanto, che annulla o travisa il vero concreto, per crearne un altro tutto fittizio e campato in aria!

Ponendo noi nell'essere l'universal centro di tutti i raggi categorici, non facciamo in filosofia cosa nuova. Da che Aristotile escogitò siffatta dottrina per ispiegare l'universo, l'appuntò nell'essere; tanto che ne'due primi capi de' libri VIII e XIII della Metafisica sentenziò risoluto: senza l'essere nulla categoria; perchè nulla qualità, nulla quantità, nulla relazione e così di seguito. Ciò posto, distinse un doppio essere: uno, a cui

appartengono tutte le categorie, quali forme logiche del giudizio, che chiamò: *subjectum praedicationis;* e l'altro, in cui sussistono tutte le categorie, come forme ontologiche o metafisiche, il quale essere appellò: *subjectum inexistentiae.* [1] Onde vedesi che lo Stagirita riconobbe sempre l'essere a fondamento universale delle categorie; se non che fermossi ai due esseri mentale e reale, da lui appellati *subjectum praedicationis, subjectum inexistentiae*, trascurando l'essere ideale, e di più il nesso necessario fra i medesimi esseri mentali e reali. Di che la cagione fu, che Aristotile non volle sapere, almeno in un certo senso, dell'ordine ideale, per volersi opporre più del giusto alla dottrina del suo maestro Platone. Il maggior numero de'filosofi moderni conviene, che l'essere formi la base di tutte le categorie; ma se da Aristotile si affidò di preferenza tale ufficio all'essere individuale e reale, ne' moderni speculativisti predomina la dottrina dell'essere universale e ideale; quantunque è pur forza confessare che alcuni moderni positivisti rinnovano peggiorata la dottrina aristotelica dell'essere individuale e reale; e dico peggiorata, attesochè essi tolgano via da quella tutta l' idealità che vi si trova immischiata.

XIII. Fermato in generale che l'essere è primo fondamento delle categorie (e per ora in generale, appresso in particolare), è necessità di ag-

[1] *Categ.*, Tract II, Cap. I.

giungere, prima di numerarle, che se esse non si appoggiassero nell'essere mobile, fora impossibile il processo categorico, o vogliasi dialettico. A provarlo spacciomi alle corte e in questa maniera: Se le categorie tutte sono determinazioni essenziali, e queste si fondano nell'essere, è indispensabile che l'essere muovasi; conciossiachè non movendosi, non possano darsi in esso determinazioni essenziali, che in sostanza sono movizioni essenziali. Torna, dunque, evidente che senza la mobilità dell'essere, non si dia la possibilità delle categorie, nè quindi la possibilità del processo categorico. Questa conclusione, che sembra d'ogni verso innegabile, non mostrasi tale, internandosi ne' risultamenti della mobilità dell'essere. E per fermo, se da un lato dicesi che ogni essere è mobile, perpetuamente mobile, manca la durata nell'essere; e questa mancando, distruggesi affatto l'essere, perchè come avvertì sottilmente il vecchio Parmenide: *Ciò che non ha durata di sorta, non ha esistenza di sorta.* Se, dall'altro lato, affermasi che ogni essere è di natura immobile, perpetuamente immobile, è assicurata la esistenza dell'essere, ma è annullata la esistenza delle categorie, e quindi della dialettica, che fondasi tutta nel processo categorico. Insomma, o tutto diviene nell' universo, e si avrà la impossibilità dell'essere, o niente diviene, e si avrà la impossibilità della dialettica.

Ma v' ha di più e di peggio. Se nell'universo tutto diviene, anche si avrà la impossibilità della dialettica; a cagion che la totale e la incostante

mobilità dell'essere annulla le attinenze e le differenze essenziali nell'universo, senza delle quali mancano le categorie; che, come determinazioni essenziali, sono anche attinenze e differenze essenziali. Aggiungasi che coteste attinenze e differenze venendo meno, si dissipa affatto l'armonia universale, ch' è il tema prediletto della scienza dialettica, e il suo ultimo e assoluto scopo. E non solo la dialettica, eziandio ogni altra scienza rendesi impossibile, ammessa o la esclusiva immobilità dell'essere, o la esclusiva mobilità dell'essere; attesochè quella annienti il movimento scientifico, e questa il fondamento scientifico. Per tanto è da escludere senza più i due partiti estremi, o della totale immobilità o della totale mobilità dell'essere, l' uno e l'altro tornando a rovina dell'universa esistenza e scienza. La esclusione esplicita de'due partiti estremi è già implicita inclusione d'un partito medio, che avanza solo vero e giusto, quando gli altri due si presentano esagerati. Ora ciò inferisce che noi siamo forzati a chiarire mobile e immobile l'essere a un medesimo tempo, ma sotto diversi rispetti; il che non è contraddizione, sì conciliazione, vera e perfetta conciliazione, come proveremo largamente a luogo più opportuno. Veggiamo intanto brevemente come l'essere abbia dell' immobile e del mobile, senza contraddirsi.

Diciamo che la essenza attuale dell' essere costituisce il punto in cui comincia la sua immobilità; non così veramente che l'essere non si muova più, ma così che si muova per en-

tro quei confini ad esso assegnati dalla sua essenza attuale. Egli è certo che un essere qualsiasi, toccata che ha la sua essenza attuale, posa in questa e diventa immobile; conciossiachè se perseverasse nella sua mobilità, cesserebbe dall'avere tale o tale altra natura, immutabilmente. Da altra parte è certo che arrivato l'essere alla sua essenza attuale, al suo atto pieno; quest'atto è senza dubbio riposo verso il conato onde incominciò, ma è pur moto in sè stesso, continuo moto, che sostiene la sua vita ed essenza attuale. Se l'essere, pervenuto al suo atto pieno, non fosse moto continuo, allora seguirebbe, l'atto pieno convertirsi in morte piena: lo che è aperta contraddittura. Laonde a' dì nostri con molta giustezza è confessato, che ogni sostanza è forza; e al che accennò anche il nostro Rossi, là dove scrisse: Fra l'essere e l'operare vi è comunicazione e penetrazione; sicchè l'essere è intrinseco all'operare, e questo a quello. [1] Dal provato deriva che la mobilità non manca nell'essere, e che tale mobilità non conferisce a distruzione ma a durazione dell'essere; in modo che permangano le determinazioni essenziali di esso, in che sta la possibilità delle categorie e del processo dialettico.

La mobilità, ora stabilita in accordo alla immobilità dell'essere, si riferisce alle tre maniere di essere mentale, ideale, reale, già ricono-

[1] *Della mente sovrana del mondo*, Part. III, Cap. II.

sciute nell'universo. Che all'essere mentale appartenga la mobilità, è facile a provare, impossibile a negare. La mente è forza, come altrove ho dichiarato, essenzialmente intellettiva, o immanente, o intermittente;[1] e nell'uno e nell'altro caso, senza fallo si muove, e movendosi, certamente non ismette la sua mentalità essenziale. Una mente che non si muova, è cosa affatto inconcepibile; conciossiachè quella sia l'entegenia e l'entelechia, la causa e la meta, l'Alfa e l'Omega dell'universo. Il moto, non che mancare nella mente, acquista intensa penetrabilità in essa, ch'è quanto dire addiventa massimo. Onde la vera poesia, ch'è anco vera filosofia, disse:

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.[2]

Che ancora all'essere reale convenga la mobilità, se non sempre transitiva, intransitiva, se non sempre meccanica, dinamica, è verità universalmente oggi accettata con i due fatti universali del moto e dell'attrazione. Oltre di che, l'essere reale convertendosi con l'essere attuale; questo, dal canto suo, è sinonimo d'essere attivo; ogni reale attualità essendo reale attività, o vogliasi mobilità. De' quali fatti la ragione è, che l'essere reale dura nell'essere reale, finchè dura nell'atto in cui è messo da altro essere; il che rende la sua realtà concepibile e possibile.

[1] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. VII, XV.
[2] *Virgilii Eneides*, Lib. VI, 726.

La difficoltà sta in trovare la mobilità nell'essere ideale. Questo sembra affatto immobile, continuamente immobile; perchè s'osserva che l'essere ideale essendo un'essenza assoluta, ogni essenza assoluta non si muove, rimanendo, per così dire, lì ferma, imperterrita; sicchè paia ragionevole che per variar di cose, le idee non variano mai. In altro luogo dirò che spesso i filosofi han scambiata la mobilità con la mutabilità; laddove il vero è, che tutto ciò ch'è mutabile è anche mobile, ma non tutto ciò ch'è mobile è anco mutabile e variabile. A parlar proprio, le idee sono mobili, e non perciò mutabili e variabili. Le idee, per cagion d'esempio, nel determinarsi dal genere alla specie, e dalla specie all'individuo, senza dubbio si muovono; ma in tale movimento non perdono punto la loro immutabile essenza; e ciò, anzi che nuocere, giova alle categorie, la cui natura sta in determinazioni essenziali e non accidentali. Del pari, le idee, a rispetto dell'intuito, sembrano immobili e, direi quasi, impassibili. Pure, chi guardi al fondo, s'avvede che nel medesimo fatto dell'intuito v'ha mobilità nelle idee; conciossiachè se non si movessero in modo alcuno, come potriano mettersi in nostra relazione, e divenire obbietto dell'intuito?

Solo nel fatto dell'astrazione si avvera la immobilità delle idee: di che la ragione è, che la virtù astrattiva medita le idee, come essenze conoscibili e possibili, dispiccate affatto da tutto ciò che è mentale e reale; in cui veramente

l'ideale s'appoggia e agitasi. Spesso le leggi dell'astrazione si vollero imporre all'universo ideale; e quindi l'insistere spesso della filosofia su la immobilità delle essenze ideali. In concreto le essenze ideali sono atti iniziali, per i quali sussiste ogni cosa reale e attuale; in modo che l'ideale, non che esser immobile, è il primo motore di tutte le cose mobili; motore, già s'intende, mobile e non mutabile. Il quale motore essendo invisibile, è il primo invisibile che muove tutto il visibile. Ma su tale argomento della mobilità dell'universo mentale, ideale e reale dovendo rivenire più volte, in ispecie nel terzo libro; basti al presente averne toccato tanto ch'era necessario.

XIV. Il nodo che noi ora abbiamo snodato alla breve, occupò lungamente la filosofia greca, sovrattutto quella di Platone e di Aristotile. Quegli e questi, a ben intenderne la mente, non sentironsi disposti a negare o la mobilità, o la immobilità dell'essere. Più tosto s'adoprarono a conciliare, com'io ho fatto a loro esempio, le due cose, contro l'assoluta mobilità eraclitea, e contro l'assoluta immobilità parmenidea. Platone, per venire a tanto scopo, dichiarò la idea, da lati diversi, immobile e mobile: immobile, qual essenza intelligibile, opposta alla variabile apparenza sensibile; mobile, sì in quanto è partecipabile alla materia sensibile, sì in quanto è comunicabile alle altre idee, e sì in quanto è manifestabile allo spirito umano. Tali asserti proverò nel secondo e nel terzo libro. Ora

dico solamente che ne'dialoghi di Platone s'incontrano spesso due parole, conchiudenti la immobilità e la mobilità delle idee, e sono: παρὰδειγμα (esemplare), μετασχεῖν (partecipazione). Dei concetti involti in queste parole prevalse quello della idea, come esemplare immobile; laddove Platone non isconobbe anche la mobilità di essa idea, quantunque non iscorgasi chiara la conciliazione fra la immobilità e la mobilità.

Aristotile, dal canto suo, più risolutamente di Platone confessò la mobilità dell'essere; anzi questa spazia tanto nelle colui opere, che costituisce come il pernio attorno a cui si aggirano le due scienze della metafisica e della fisica. Le categorie, in quel poco di valore metafisico che presentano, suppongono il moto, e n'è come il loro comune svolgimento. E non per questo Aristotile volle assoggettare l'universo essere a un eterno divenire, ad una perpetua mobilità. Pur lui, a guisa di Platone, sentì il bisogno di qualcosa immobile, e questa pose nell'*atto puro*. Il quale dichiarò *primo movente*, *in sè stesso immobile*: *primum movens, ipsum immobile est.* [1] Dalle quali cose almanco si pare che nè Platone nè Aristotile intesero di sacrificare o la mobilità alla immobilità dell'essere, o, al contrario, la immobilità alla mobilità dell'essere.

L'Hegel oggi ha creduto dipanare l'arruffata matassa, appigliandosi al partito estremo di chiarire tutto mobile, sollevando, come Eraclito, a

[1] *Metaph.*, Lib. IV, Cap. VII.

legge sovrana dell' universo l' eterno divenire. L' *Idealismo assoluto*, infatti, da lui seguitato, è tutto in coteste due parole: *Idea assoluta*. Le quali due parole non dicono altro che questo: *Idea eternamente moventesi e sviluppantesi*. Giusto perchè l' Idea non è se non moto e sviluppo eterno, tu non puoi aspettarti esser tale o tal altra essenza: conciossiachè se il fosse, già nell' *Idealismo assoluto* vi sarebbe qualcosa d' immobile, o, per dir meglio .d' immutabile, di cui non vuolsi sapere in nessun conto. L' Idea, in altre parole, non è un primo motore immobile, come disse Aristotile, nè un primo motore mobile, ma immutabile, come noi confessiamo, sì bene è un primo motore mobile e mutabile. [1] Nè noi dicendo che l' Idea sia mobile, ma immutabile, incorriamo in una vana sottigliezza o funesta contraddizione; perciocchè sia una conseguenza chiara del provato. Il quale provato puossi stringere in questo esempio: L' uomo, da semplice uomo, è in grado a diventare cittadino, professore, autore, deputato e mille altre cose; e non per questo perde mai la sua immutabile essenza di uomo. Cotesto rimanere immutabile l'essere, nonostante il suo continuo muoversi, è conci-

[1] Io non so come il Vera, tanto fedele interpetre dell' Hegel, ammetta, secondo costui, un *être immobile*, hors du temps et de l'espace, formante la Logica. *L'Hegelianisme et la philos.*, pag. 225; Paris, 1861. La logica, per l' Hegel, è *die Wissenschaft des Denkens*, *seiner Bestimmungen*; e coteste determinazioni del pensiero non sono altro che mutazioni dell' Idea. *Logik*, num. 19.

liare la immobilità con la mobilità dell'essere, o vogliam dire l'essere col divenire, e non già annullare, come ha fatto l' Hegel, l'essere nel divenire. Il quale annullamento riduce il processo categorico nella logica hegeliana a determinazioni accidentali e fenomenali; tanto che taluno ha ben sentenziato che la Fenomenologia è la prima e l'ultima parola dell'Idealismo assoluto.

XV. Poichè abbiamo stabilito da un lato che l'essere costituisca il principale fondamento delle categorie, e dall'altro che nell'essere stesso non manchi il movimento indispensabile al processo categorico; viene il dire delle principali categorie, che ora appena accenneremo, e poscia svolgeremo per ordine, l' una dopo l'altra. Le categorie, computate nel loro numero necessario, sono, come innanzi ci venne avvertito, tre, nè più nè meno; perchè di tante determinazioni che ponno intervenire nell'essere, tre solamente permangono essenziali e formano insieme il perfetto processo categorico o dialettico dell'essere. Siffatte tre determinazioni, in cambio di chiamarsi categorie, possono denominarsi momenti categorici; a cagion che le essenziali determinazioni sono effettivamente diversi momenti essenziali, per i quali passa l'essere, acciocchè pervenga nella sua piena individuazione.

La parola *momento* (τὸ ἐξαίφνης) venne la prima volta adoperata da Platone, e proprio nel Parmenide, nel quale espone d' ordinario il passaggio dell'uno al suo termine contrario. Il valore del *momento* appresso a Platone non è negativo,

tanto meno infecondo, come ha detto il Fiorentino;[1] attesochè per esso *momento* abbiasi l'importante risultato della unione fra gli estremi, si noti bene, contrarii e non contraddittorii; in che sta, secondo Platone, la natura concreta e perfetta delle idee. Se in tale unione si adopera la negazione, non è già che la negazione costituisca, come appo l'Hegel, il passaggio dall'uno all'altro estremo. La negazione serve a provare la impossibilità contradditoria, che ciascun contrario sia concreto e perfetto in sè stesso. Laonde il *momento* platonico ha valore affermativo e fecondo, e nel Parmenide significa ora *intervallo*, or *mezzo*, or *passaggio*; e in tutti e tre i casi tiene l'ufficio importantissimo di congiungere gli estremi contrarii. Per me, il vocabolo *momento*, oggi usato e anche abusato, conserverà il medesimo ufficio, che appo il filosofo greco; e in generale significherà sempre trapasso dialettico fra i contrarii categorici: il che non è sempre chiaro, nè sempre costante nella dialettica platonica. La quale, da sì fatto lato, merita, per mio avviso, di esser non innovata, ma dichiarata.

Ciò premesso, dico che le tre categorie, o momenti categorici, sono la tesi, l'antitesi, la sintesi. Infatti l'essere, può considerarsi nel suo tutto potenziale, nelle sue varie parti, nel suo tutto attuale. L'essere, nel tutto potenziale, porge il primo momento categorico della tesi; nelle sue

[1] *Saggio stor. sulla Filos. greca*, pag. 289; ed. cit.

varie parti, il secondo momento categorico dell'antitesi; nel suo tutto attuale, il terzo momento categorico della sintesi. Cotesti tre momenti categorici, nella loro assoluta natura e testura, sono sempre determinazioni essenziali dell'essere; salvo che la tesi è determinazione iniziativa, la sintesi determinazione terminativa, e l'antitesi, che tramezza la tesi e la sintesi, determinazione mediativa o successiva dell'essere.

Le categorie della tesi e della sintesi ponno dirsi ambedue sintesi, la prima iniziale e la seconda finale. Pure torna meglio appellare la sintesi iniziale tesi, senza più altro; perchè contiene la prima posizione dell'essere: e la sintesi finale sintesi, tacendo l'epiteto di finale, essendo la parola sintesi bastevole sola ad esprimere l'ultima composizione dell'essere. L'antitesi potrebbe appellarsi analisi dell'essere, consistendo quella, così come questa, nel divider l'essere nelle sue parti; e ciò nullameno m'attengo alla parola antitesi, perchè val meglio a significare quella opposizione, che precede l'assoluta conciliazione dell'essere, rappresentata dalla sintesi.

XVI. Aggiungiamo, proseguendo nella stessa materia, poche altre osservazioni generali; e la prima è, non potersi i momenti categorici ridurre a due, secondo che hanno arbitrato alcuni filosofi, tra'quali talvolta assidesi il Gioberti.[1] Infatti, potrebbe dirsi che ogni momento dia-

[1] *Della Protologia*, Vol. I, pag. 470; ed. cit.

lettico risulta dell'antitesi e della sintesi, della pugna e dell'armonia, della opposizione e della conciliazione; sì che la tesi torni affatto inutile. Potrebbesi eziandio arrogere che il movimento dell'essere, in cui fondasi ogni categoria, importando trapasso dal conato all'atto; anche per questo i momenti categorici sono due, cioè uno abbracciante il conato e l'altro l'atto. Infine, può affermarsi che mallevi tale opinione il fatto, che le categorie essendo elementi dialettici, la parola dialettica accenna a diade e non a triade. Sembra pertanto che i momenti categorici vogliano essere non più che due.

Ricordo innanzi a tutto, nel rispondere, il già detto, che cioè ogni perfetta determinazione complica il determinante, il determinato e la relazione fra l'uno e l'altro; in modo che i momenti categorici sono tre, nè più nè meno. Ma, lasciando ciò da banda, ci fermiamo ora ad osservare che i momenti categorici, formando un'intima continuità, l'uno dell'altro, non è facile, nè possibile a tutti distinguerli. Non di meno ogni essere, chi voglia intentivamente spiarne il movimento, comincia da una primitiva implicazione, in cui appare un tutt'uno identico e indiscernibile: passa ad una successiva esplicazione, per cui l'essere diventa parti frastagliate, pugnanti fra loro: ed arriva alla definitiva esplicazione, in cui l'essere mostrasi distinto, armonizzato nelle parti e nel tutto. Adunque, benchè in ciascun essere vi sia sempre il trapasso dal conato all'atto; pure esso trapasso non avvenendo a salti, sì a

gradi, richiede un mezzo; perciocchè il passare da un luogo all'altro, senza toccare il mezzo, è passare e non passare, cioè è contraddizione. Laonde i momenti categorici dovendo formare un perfetto dialettismo senza contraddizione, è necessario che in quelli siavi inizio, mezzo e fine. Oltre di ciò la stessa parola *momento*, com'è detto, importando *intervallo*, *mezzo*, *passaggio;* l'*intervallo* ha luogo fra i due momenti estremi categorici, il *mezzo* consiste nella giuntura di essi momenti, e il *passaggio* è tutto il movimento o processo categorico. All'ultima objezione, fondata nella dialettica, che accenna più a dualità, che a trinità di categorie, rispondiamo risoluti che senza alcun dubbio la dialettica, quale scienza, svolgesi con i due momenti antitetico e sintetico, cioè del conflitto e dell'accordo; ma questi presuppongono sempre il primo momento tetico dell'essere, siccome dato di natura, non già trovato di scienza. Per il che il ritmo dialettico, abbracciato in tutta l'estensione e comprensione, non è monologico, nè dialogico, ma trilogico, o, ch'è lo stesso, non è monotono, nè dicotomo, ma tricotomo.

La seconda osservazione che facciamo si è, che chiarendo l'essere comune fondamento delle categorie, abbiamo inteso parlare dell'essere concreto e non già astratto. Al che sebbene si è anco di sopra accennato, pure l'insistervi non torna vano, ora specialmente che giova a comprovare la necessità de' tre momenti categorici. E per fermo, l'essere concreto, qual che sia, non è

mai isolato, ma invece è sempre necessaria relazione a sè e ad altro, distinto da sè; e, come tale, è un piccolo sistema del gran sistema universale, o, ch'è lo stesso, un microcosmo del macrocosmo, applicando quella parola microcosmo non solo all'uomo, come fecero gli antichi. Tal relazione a sè e ad altro, che in progresso applicheremo a tutti gli esseri, anco all'assoluto, importa che ciascuna cosa è un sistema di attinenze e di differenze verso sè stessa e verso altro, distinto da sè stessa; e siffatto sistema di relazioni domanda necessariamente tutti e tre i momenti categorici. . Dimanda il primo della tesi, che abbracci l'essere nella sua implicata attinenza e differenza: il secondo dell'antitesi, che lo dispieghi nella sua esplicata differenza; il terzo della sintesi, che ne lo svolga nella sua esplicata attinenza. Pognamo che manchi la tesi, verrà meno il comune principio d'identità e di diversità, senza del quale non può cominciare processo dialettico veruno. Ancora, ammettiamo che manchi l'antitesi, e quel principio rimarrà inerte, infecondo. Da ultimo, tolgasi la sintesi, e il processo dialettico non verrà mai al suo assoluto finimento. Abbiasi, adunque, per indubitata la necessità de' tre momenti categorici; in guisa che il perfetto processo dialettico non s'abbia con la monotomia, nè con la dicotomia, sì bene con la tricotomia.

Ultima osservazione è la indubitata necessità de' tre momenti categorici ancora nel conoscere scientifico. E di vero, come nell'essere concreto

v'ha un primo momento tetico, in cui quello ponesi come un tutto unito e confuso; così nel conoscere scientifico vi ha un primo momento dommatico, in cui esso conoscere presentasi, qual tutto indeterminato e confuso. Eziandio, come nell'essere concreto è innegabile un secondo momento antitetico, in cui l'essere frastagliasi nelle sue parti; così nel conoscere scientifico avviene un secondo momento sofistico, nel quale il conoscere si analizza e critica nelle sue parti. Infine, come nell'essere concreto si dà un terzo momento sintetico, mediante il quale l'essere si compone nel tutto e nelle parti; anche nel conoscere scientifico non può negarsi un terzo momento dialettico, per cui esso conoscere si ordina a maturità di forma metodica e sistematica. Le relazioni or accennate fra l'essere e il conoscere, che sembrano estrinseche, diverranno intrinseche via via che si ragionerà dei tre momenti categorici, l'uno dopo l'altro per ordine, così come sono di necessità collegati per ordine dialettico.

Capitolo II.

Del primo momento categorico.

I. Sappiamo, per le dottrine stabilite, tre cose, che giovano assai al proposito; e la prima è, che la tesi forma il primo momento categorico; la seconda, che essa consiste in una determinazione essenziale iniziativa dell'essere;

la terza, che ogni determinazione essenziale, iniziativa mediativa terminativa che sia, arguisce nell'essere un movimento. Su cotesti veri continuandosi il mio discorso, dico che qualunque movimento dovendo constare di varii momenti, così come qualunque composto di varii componenti, è pur necessità d'ammettere fra i varii momenti un primo, onde incomincia esso movimento. Il quale primo momento è tanto necessario, che se per poco tolgasi via, annullasi il fatto, sino il concetto del movimento. Ora cotesto primo momento, formante la prima categoria della tesi, o, ch'è lo stesso, il primo momento tetico, consiste in una determinazione essenziale iniziativa dell'essere.

Posta fuori d'ogni dubbio siffatta iniziativa determinazione, vuolsi esaminare se sia una potenza, o se un atto. Finchè ci aggiriamo fra concetti astratti, bene è in nostro volere a distinguere la potenza dall'atto, considerando quella come una mera possibilità, e questo come vera attualità; a cagion che l'astrazione, com'è detto, sguarda diviso ciò ch'è indiviso per natura. Il simigliante non avviene, studiando l'essere concreto nel suo concreto movimento. In questo caso, ch'è il nostro, torna del tutto impossibile dividere la potenza dall'atto; essendo la potenza congiunta con l'atto così, che quella è lo stesso atto, salvo che in uno stato iniziale, o che piáccia dire principiante. Che poi sia davvero impossibile dividere la potenza dall'atto, vedesi da questo: che la potenza, stralciata dall'atto, non esiste in natura; ridu-

cendosi a un semplice concetto della nostra mente; da quest'altro: che la potenza sola non opera, e se opera, già è connessa con qualche atto, vogliasi comunque incipiente; e da quest'altro: che la potenza, come potenza senza più, è un nulla assoluto; in guisa che se la tesi fosse pretta potenza, l'essere dovrebbe incominciare da un nulla assoluto. Laonde tutti i filosofi, come bene scrive il Cusano, concordano in confessare, che il possibile non può tradursi in atto, se non per qualcosa che sia in atto; giacchè nessuna cosa può da sè stessa pervenire all'atto, dove non sia causa di sè stessa. [1]

Ma se il momento tetico non è una semplice potenza, nè manco è un semplice atto; conciossiachè se fosse atto semplice, allora in tal momento non comincerebbe, si chiuderebbe il processo categorico. Dissi, qui poco fa, esser la potenza in concreto un atto nel suo stato iniziale; ed ora aggiungo, tale atto formare il momento tetico, o vogliasi la tesi. Il quale atto, in tale stato, è appunto il conato; perocchè il conato sia un atto incoato, ciò è a dire un atto principiato, non per anco terminato e consumato; sì che il momento primo categorico della tesi non sia altro che un conato dell'essere. Il conato, giusto per esser un atto incoato, può dirsi che sia insieme potenza ed atto, e che medii fra

[1] Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest, nisi per actu esse deduci; quoniam nihil seipsum ad actu esse perducere potest, ne sit suipsius causa. *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. IX.

l'una e l'altro; partecipando della potenza, in quanto è per essere, e dell'atto, in quanto pur è qualcosa iniziativa e incoativa.

Il conato, preso in tal senso, si è sconfessato dal Mamiani, scrivente: Vollero alcuni dialettici che qualcosa tramezzi fra la potenza e l'atto e la chiamarono *conato*. Noi non conosciamo il *conato* se non là dove l'effetto o vogliam dire la esplicazione dell'atto è impedita esteriormente o per lo manco ne è impedita la manifestazione sensibile; come l'atto di gravitazione è sempre in conato ne' corpi cui è impedito da altra forza di cadere verso il centro. Ogni rimanente è sottigliezza ed equivoco di parole.[1] Che il conato anco significhi sforzo opposto dall'essere a impedimento esteriore, il consentiamo; e tanto più volentieri, in quanto che tal significato del conato non istà senza l'altro significato per noi stabilito. Infatti, perchè nell'essere, qual che sia, rivelasi un conato contro ogni ostacolo esteriore, che ne indugii la sua finale esplicazione? La risposta è, che nell'essere v' ha un primo conato, che ne costituisce la sua prima essenza ed efficienza; in modo che se alla manifestazione di tale essenza ed efficienza diasi un'opposizione esteriore, il conato primo, da sforzo immanente interiore, diventa sforzo intermittente esteriore: e dico intermittente, potendo quest'ultimo cominciare e cessare, al cominciare e cessare dello impedimento esteriore. Adun-

[1] *Conf. di un metaf.*, Vol. II, pag. 20; Firenze, 1865.

que, ciò che il Mamiani chiama sottigliezza ed equivoco di parole, è, a ben osservare, la causa immanente dell'effetto passeggiero da lui avvertito, e applicato alla gravitazione universale. Concludasi pertanto che la determinazione essenziale iniziativa, costituente il momento primo categorico della tesi, non è altro nell'essere che un primo conato, o vogliam dire atto iniziale. Il quale atto iniziale o conato, dove piaccia appellarsi anche potenza, in considerazione degli atti che da quello ponno derivare, non vi troviamo difficoltà, purchè ciò facciasi senza equivoci.

II. Il momento tetico, stantè sempre in un conato dell'essere concreto, fa di mestieri esaminare un punto più importante; ed è di vedere che cosa sia cosiffatto conato nell'essere concreto. Quanto a me dico risoluto che il conato non debba mettersi se non nell'idea; attesochè l'idea sia la virtù iniziatrice di qualunque essere concreto. Per ora toccheremo quel che nel terzo libro largamente svolgeremo. Dico, adunque, che la natura d'un obbietto è forse altra, dalla essenza di esso? no certo. E la essenza d'un obbietto è forse altro, dall'idea che ne costituisce il principio essenziale? no ancora. Dunque, se da un lato ogni cosa ha la sua natura, e dall'altro la natura di qualunque cosa è la sua essenza ideale; seguita che la idea sta alla cosa, quale essenza a sussistenza reale, quale causa individuante ad effetto individuato, quale principio naturante a fatto naturato, ch'è quanto dire come conato ad atto. Laonde il primo momento catego-

rico della tesi, per mio avviso, è l'idea, ma, si noti bene, non come possibilità astratta, chè in tal caso ridurrebbesi a un semplice concetto, sì bene come possibilità concreta, immanente nella cosa qual atto incoativo e costitutivo di essa.

L'idea, in ciascuna cosa, n'è l'*entegenia*, e la tesi è in sostanza *entegenia*, cioè primo atto onde si genera e conserva tutta la seguenza degli atti secondi. Perciò dilungando dalla cosa individuata la idea, issofatto se ne distrugge la essenza e la sussistenza. E perchè? Perchè la idea forma la natura, o vogliam dire la genitura di qualsiasi cosa individuata. Di qui proviene, che tolta la idea alla cosa (già per opera d'astrazione, che in concreto non ha mai luogo), la cosa rimane senza principio, senza ragione, senza significazione, vale a dire diventa un'apparenza sensuale. Per converso, dove tolgasi la cosa alla idea, anche ciò possibile solo per astrazione, la idea fassi vuota pensabilità, *caput mortuum* della riflessione, ch'è lo stesso che apparenza mentale. Aristotile, ogni volta che sinonima le due parole di *essenza* e di *energia* (οὐσία ἐνεργεία), e più e più quando considera la *forma* come inseparabile dalla *materia*, quantunque tale dottrina non sia costante in lui, confessa senza fallo l'intimo unimento della idea e della cosa; perciocchè Aristotile, come ben avvisa l'Ueberweg, sostituisce alla idea platonica la forma o la essenza. [1]

[1] Das erste dieser Principien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Selle der Platonischen Idee. *Op. cit.*, pag. 170.

Consentito che l'idea porga il primo momento categorico della tesi, è da osservare che l'idea, cui compete tale ufficio, è il genere; perchè il genere (γένος, genus) vuol dire virtù generante; in guisa che fra il genere e il conato non vi ha differenza di sorta. Sì l'uno e sì l'altro sono in sè tutt'uno, cioè atto incoativo e costitutivo dei diversi obbietti di natura. Il genere, comune a tutti mai gli obbietti di natura, è quello dell'essere; e però la idea dell'essere è la comune determinazione iniziativa delle cose tutte nell'universo, non essendovi in questo cosa alcuna che non abbia dell'essere. Il genere, in quanto genera, o vogliam dire è conato generativo, diventa atto specificativo; in modo che le varie specie sono, ciascuna, tale o tal altro genere in atto di generare, o, ch'è lo stesso, nel suo essenziale e iniziale determinarsi. Di che vedesi che la tesi, questa iniziativa determinazione categorica, non è se non la idea del genere, che si specifica e distingue variamente nell'atto del generare. Il che spiega la necessità di doversi trovare in ogni essere definito il genere e la specie, s'intende già non astratti, sì concreti; perchè l'essere definito è l'essere nelle sue essenziali determinazioni.

Il genere, in quanto genera e quindi si specifica, forma di qualsivoglia cosa individuata il germe; sì che il germe sia la idea nel suo primitivo determinarsi come embrione. Il quale embrione, negli esseri minerali, rivelasi molecola, negli esseri vegetali seme, negli esseri animali uovo, negli esseri intellettuali anima. Co-

loro i quali negano il germe in alcune generazioni, appellate spontanee, per non poterlo osservare con diverse sperimenture, confessano, mal grado, anzi contro ogni lor grado, la importantissima verità, che il germe, costituito com'è dell'idea nel suo iniziativo sviluppo, non può venir colto con le migliori storte del mondo. Ma di tale dottrina tratteremo a dilungo nel terzo libro, e al presente siamo contenti aver ammessa impossibile nell'universo qualsisia cosa, che non cominci dal conato, consistente questo nella idea di genere, considerata in concreto e non in astratto.

III. La impossibilità di che parliamo dimostrasi anche in altra guisa, giovandosi del ripugnante processo in infinito, vadasi in su o in giù, si ascenda o si discenda. La ripugnanza nel procedere in infinito ha luogo; non solo perchè un numero attualmente infinito è impossibile, ma eziandio perchè esso procedere non ispiega nulla, ed è più tosto la confusione mostruosa di tutto. Pongasi, infatti, una serie di cause e di effetti, senza mai venire, procedendo in su, ad una prima causa; si avrà la orribile confusione di effetti non effetti, destituti come sono di cagione, e di cause non cause, mancanti pur queste di effetti corrispondenti. Del pari, s'immagini una serie di fini e di mezzi, senza che mai pervengasi, procedendo in giù, ad un ultimo fine; anche in tal caso il risultato sarà uno strano guazzabuglio dei concetti di mezzo e di fine. Onde Aristotile, come al suo solito, con linguaggio

reciso dice: *Infinita cogitando percurrere non licet;* ed anche: *Impossibile est infinita ratione transire.* [1]

Se il processo in infinito, come che vogliasi, ascensivo o discensivo, è impossibile, impossibile è ancora una seguenza infinita di atti senza un primo atto. Il quale argomentare si riferisce e agli esseri in universale, e a ciascun essere in particolare: conciossiachè come nell'universo sia necessità pervenire ad un primo atto, che formi causa di sè stesso; così in ciascun essere debba confessarsi un primo atto, che ne costituisca la causa. Adunque, il primo momento categorico della tesi è innegabile, in quanto esso rappresenta la determinazione essenziale iniziativa di qualsivoglia essere dell' universo. Contro al nostro inferire, fondato nella ripugnanza del processo in infinito, si opporrà che l' universo è un eterno processo girativo di cause e di effetti, di fini e di mezzi, in cui manca del tutto una prima causa e un ultimo fine. Noi osserviamo che anco chiarito l'universo, eterno circolo (e noi a suo luogo così il chiariremo); non per questo vien meno la impossibilità del processo in infinito. Per ora diciamo che il circolo, metafisicamente considerato, è un centro, che esplicasi a tutti i versi, o, ch'è lo stesso, una forza, che dilargasi ugualmente a tutti i punti; di che un esempio lucidissimo si ha gittando un

[1] *Analyt. post.*, Lib. I, Cap. III.

sassolino dentro l'acqua. Laonde l'universo, come eterno circolo, è eterno centro causativo: il qual vero giova a rifermare, più che a infermare, la necessità della causa prima, e conseguentemente anche la impossibilità del processo in infinito.

Sembra che Aristotile, contraddicendosi, mostri possibile il processo in infinito; giacchè nel I della Meteorologia ammette che i corpi celesti abbiano percorsi sempre i loro circoli, e che questi sieno di numero infinito; in guisa che non diasi fra essi circoli un *primo*, da cui tutta la serie incominci. Il numero, io osservo, può esistere come un fatto, ed è attualmente limitato e finito; essendo una quantità determinata. Può esistere come un concetto, e allora potendo aggiungere con addizione a un numero concepito, per grande che sia, qualche unità, o per piccolo che sia, togliere con sottrazione qualche unità; seguita che il numero, come semplice concetto, può dirsi infinito, o, meglio indefinito. Devesi però riflettere che in tutti i casi il numero suppone sempre qualche *primo*, o un *primo* di fatto, che è l'unità di fatto, inizio del numero finito e limitato, o un *primo* di ragione, ch'è l'unità escogitata dalla ragione, qual inizio d'un numero senza fine, cioè infinito. Avvertasi ancora che nella scuola aristotelica, e anche in quella platonica, la parola infinito è sinonimo di indeterminato, e la parola finito di determinato; sì che potria pensarsi che Aristotile non contraddicasi; tanto più che la impossibilità del processo in infinito è ripetutamente promulgata. Così, oltre ai

luoghi di sopra allegati, altrove sentenzia: Tutto ciò che vien mosso riconduce ad un movente, e non altro che un prolungarsi infinito di cause si darebbe, se non si confessasse un *primo* immobile motore.[1] Come che sia di Aristotile, sembra dimostrata a dovere la necessità del conato, siccome iniziale ed essenziale determinazione di qualunque essere.

IV. Posta fuor d'ogni dubbio la prima categoria della tesi, continuasi a studiare in essa, e ad osservare che abbraccia tutto l'essere, se non isvolto, involto. La tesi è sintesi iniziale (Cap. I, num. XVI), ed è, come tale, necessaria relazione implicata a sè e ad altro. Se la tesi fosse esclusivamente ad altro, senza esser a sè stessa, complicherebbe altro, senza essere in sè stessa; se fosse esclusivamente a sè, non essendo per modo alcuno ad altro, cesserebbe issofatto d'esser, come abbiamo stabilito, conato, cioè atto iniziale verso tutto quello che per esso e da esso procede. Adunque è impossibile che la tesi viva esclusivamente o a sè, o ad altro; e tale impossibilità inferisce che debba esser necessaria relazione verso sè e verso altro, distinto da sè. Ma siccome cotesta relazione è in sul suo esordio, trattandosi del primo momento categorico; avviene che formi sintesi non finale, sì iniziale. Dal provato seguita che la tesi abbraccia tutto l'essere nella sua necessaria relazione verso sè e verso altro, ch'è quanto dire nel suo elemento identico e nel

[1] *De Coelo*, III, 2; *Phys.*, VIII, 5.

suo elemento diverso; eccetto che queste cose conchiude in una maniera implicata e, per così dire, aggomitolata.

La tesi, giusto perchè investe tutto l'essere in modo confuso, anche in modo confuso abbraccia i due principii d'identità e di causalità. Se non che è forza avvertire che siccome nella tesi predomina l'omogeneo, e nell'antitesi l'eterogeneo; così in quella primeggia il principio d'identità, e in questa il principio di causalità. La logica d'ordinario sbaglia circa a tali principii, massime intorno al principio d'identità. Facciamo adunque di chiarir meglio il valore del principio d'identità. Nel giro del conoscere astratto il principio d'identità ha un valore incontrastabile; conciossiachè dichiarando esso la medesimezza assoluta, per esempio di a=a, di sì=sì, di no=no, si afferma con queste e altrettali proposizioni delle innegabili verità astratte. Le quali, nella loro applicazione, hanno senza dubbio una grandissima fecondità, sovrattutto nelle scienze matematiche. Nel giro del conoscere concreto, che sia venuto all'ultima sua verificazione, anche il principio d'identità ha una importanza massima; conciossiachè una dimostrazione già fatta, che sia vera, non può esser falsa, e un'altra, per converso, che sia falsa, non può esser vera. Il che giova ad assicurare l'assoluta certezza scientifica; la quale dove per poco venisse meno nelle scienze, queste andrebbero tutte in fondo. Il simigliante ha da dirsi dell'essere concreto, venuto alla sua finale attuazione; giacchè se un uomo, verbigra-

zia, è realmente uomo, non può esser bruto: se un'azione è realmente buona, non può esser cattiva. Adunque, il principio d'identità, tale quale venne inteso dalla logica di tutti i tempi, è necessario e fecondissimo nel conoscere e nell'essere, giunto l'uno e l'altro nella ultima determinazione ed attuazione.

Il medesimo non può nè debbe dirsi dell'essere e del conoscere, sguardato l'uno e l'altro in via d'attuazione e determinazione. L'essere e il conoscere, che si trovano ancora nel loro esplicarsi, certo non sono quel che sono in modo immobile, nè consistono fra gl'immobili limiti della legge d'identità. Il muoversi forse è lo stesso, che star fermo? No certo; e perciò se il principio d'identità si riferisce a quello che sta sempre alla stessa guisa, e che sempre è uguale a sè stesso, non può riferirsi, preso isolatamente, a quello che passa per successive determinazioni. Vero è che noi, anche nel conoscere un obbietto, che passa per successive determinazioni, siamo costretti a fermarlo in un punto, e affermarlo in esso punto necessariamente, come affatto identico a sè stesso; ma da ciò non seguita mai che il principio d'identità, come ha preteso l'antica logica, abbraccia tutto l'obbietto in tutto il suo successivo determinarsi. L'obbietto, così inteso, non è l'identica immobilità, sempre uguale a sè stessa, sì bene è l'identico, che tende al diverso: l'omogeneo, che inclina all'eterogeneo: è, a breve dire, il principio d'identità in necessaria relazione col principio di causalità.

La tesi è appunto la identità in relazione alla causalità, o vogliasi è l'identico, che non rimane identico, ma che trapassa al diverso. Difatto, la tesi, come essenzial determinazione iniziativa dell'essere, è un atto primo che in sè complica l'identico e il diverso: l'identico, in quanto essa è quel che è necessariamente; il diverso, in quanto non posa ma procede ad altro, esplicantesi nella sua varietà e fecondità nascosta. Il Tiberghien ha stimato che alla *tesi* debba attribuirsi il solo principio d'identità; [1] ma se ciò fosse vero, allora la tesi non sarebbe più il seme iniziatore e fecondatore dell'essere in tutta la sua identità e alterità, in tutta la sua unità e varietà. In vece debbe dirsi con più giustezza che la tesi comprenda la causalità, ma nel suo primo dispiegarsi; e per questo avviene che in essa tesi predomina l'identico, proprio d'ogni causa iniziale, ch'è sempre identico conato ad altro, e non già il diverso, che spicca nella varietà degli effetti, procedenti dall'unità della causa.

V. I due maggiori pensatori del mondo antico, Platone ed Aristotile, riferiscono, a quel che sembra, alle sole idee e cose, già pienamente attuate, il principio d'identità. Così, il primo scrive: L'ente è lo stesso e identico ente; il non ente poi è impossibile che si trovi in quelle cose che sono. [2] Il secondo aggiunge: Necessa-

[1] *Logique*, prim. partie, pag. 373; Paris, 1865.

[2] Ens namque ens ipsum idem; non ens autem in aliquo eorum quae sunt, esse impossibile. PARMENIDES.

rio è ciò che semplice è; imperciocchè non può diversamente essere ».[1] Non così parlarono i due grandissimi del mondo greco, ogni volta che contemplarono le idee e le cose nel loro inquieto facimento; conciossiachè il *momento* di Platone e il *moto* di Aristotile non siano soggetti a legge d'identità, sì a legge di causalità. Se non che nelle loro opere manca il nesso fra la identità e la causalità: non si vede in esse opere come la identità, qual identità concreta e non astratta, complichi la diversità e la causalità; in guisa che la identità concreta sia la medesima causalità nel suo stato iniziale e potenziale. Nel quale stato è in potenza la varietà degli effetti. Il che non avendo assodato i due sommi antichi, rimangono come a destra la identità e a sinistra la causalità, senza necessario nesso. Il quale nesso divinò in parte quell'ingegno eminente del Rossi, là dove scrisse: L'identità e la distinzione sono due de' primi semplici elementi dell'essere e del sapere... L'identità reale non è altro, che reale comunione e penetrazione di essere e inclusione: e la distinzione reale, è di essere reale scomunicazione, esclusione e impenetrabilità.[2] Donde ponno indursi due cose importanti: la prima, che in ogni essere e sapere v'ha sempre la identità e la diversità; e la seconda, che la identità è inclusione e comunione

[1] Necessarium est quod simplex est; hoc enim non potest moltiplicìter se habere. *Met.*, Lib IV, 5.

[2] *Della mente sovrana del mondo*, Part. III, Cap. V.

dell'essere verso sè stesso, e la diversità esclusione e scomunicazione dell'essere verso altro.

Oggi in tale quistione, come in tante altre, i filosofi sonosi appigliati a partiti estremi. Vi è stato chi ha fatto della identità l'unica legge dell'universo, e chi della medesima identità una legge insulsa dell'universo. Il *Sistema della identità assoluta* dello Schelling, il *Sistema della identità dialettica* del Rosmini, estollono la identità a unica legge dell'universo; con la differenza, che nel primo la identità è *reale*, e consiste nell'assoluto, *ch'è identica e sintetica unità universale*, [1] e nel secondo, per timore del panteismo, diventa essa identità *formale*, e riducesi all'idea dell'ente, come *principio dialettico di tutte le cose.* [2]

L'Hegel, quasi per reazione, volse in beffe la legge della identità, scrivendo: I pronunziati, fondati su questa pretesa vera legge, siccome i seguenti: un pianeta è un pianeta, il magnetismo è il magnetismo, lo spirito è lo spirito, debbono tenersi con tutto diritto come insulsi. [3] Nelle quali parole v'ha il profondo mancamento di negare del tutto la legge d'identità, senza di cui viene affatto meno la essenza attuale del-

[1] Identische und Syntetische allgemein Eins ist. *System des transcend. Idealismus*, pag. 40; Tübingen, 1800.

[2] *Teosofia*, Vol. I, pag. 228; ed. cit.

[3] Das Sprechen nach diesem seynsollenden Gesesze der Wahrheit (ein Planet ist ein Planet, der Magnetismus ist der Magnetismus, der Geist ist ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern. *Logik*, num. 115.

l'essere e la certezza necessaria del conoscere, pure la essenza e la certezza necessaria della filosofia di Hegel; perchè senza di quella legge non può affermarsi di essa filosofia che è quel che è in modo necessario. La identità, nelle opere di lui, è accettata solamente come concreta identità: la quale, a suo giudizio, non reitera semplicemente sè stessa, senza procedere, ma contiene il contraddittorio, e, contenendolo, continuo il distrugge con l'eterno processo dialettico, o vogliam dire con l'eterna inquietezza di muoversi, insita nella concreta identità del pensiero e dell'essere. In tutto ciò quel che v'ha di vero è questo: che la identità, nel senso astratto, non vale a spiegare l'universo essere e conoscere, considerato l'uno e l'altro nelle necessarie determinazioni. Ma che poi la identità, nel senso concreto, riducasi all' identità della identità e della non identità, o vogliam dire alla unità dei termini contraddittorii, e che la identità, nel senso astratto dell'antica logica, debba aversi come puerile, le son cose non legittimabili in modo alcuno. È visto già che la identità, nel significato astratto, non può negarsi, e che alla tesi appartiene la identità, nel significato concreto: nel quale significato, come si vedrà, è unità di termini contrarii e non contraddittorii.

VI. Al momento tetico, di cui abbiamo ragionato, risponde il momento dommatico, del quale debbesi ancora discorrere. Tutti e due i momenti categorici versano in una determinazione essenziale iniziativa; salvo che il momento tetico è

proprio dell'essere, il dommatico proprio del conoscere. Tutti e due i momenti potrebbono appellarsi tetici, ma per mostrare fino nelle parole che noi non intendiamo confondere le leggi dell'essere e le leggi del pensiero, abbiamo creduto chiamar tetico il momento primo categorico dell'essere, e dommatico il momento primo categorico del conoscere. Che poi cotesti due momenti categorici, in quello che non si confondono, pur intimamente si riferiscono, è verità che apparirà via via che discorremo tutte e tre le categorie della tesi, dell'antitesi e della sintesi.

Per prima cosa intanto osservo che nel conoscere debba confessarsi il primo momento categorico, e che a tale confessione sia forzata sino la filosofia scettica. Lo scetticismo non è negazione d'ogni conoscere, ma opposizione d'un conoscere apparente ad un conoscere sussistente. Dove li scettici avesser negata qualsisia conoscenza, lo scetticismo non avria potuto mai nascere, nè come sistema, nè come frazione di sistema; conciossiachè negata sino l'apparenza del nostro conoscere, avanza il nulla assoluto, dentro e fuori del quale non è possibile dare passo di sorta. Or tanto basta ad affermare, almeno in generale, che la filosofia scettica, se non per grado, per forza ammette il primo momento dommatico. Come siavi costretta, eccoci presti a dirlo in particolare.

Certamente la filosofia scettica muove opposizione ad altre filosofie, spintavi da qualche motivo, fosse questo anche un'apparenza o di fatto

o di ragione. Or tale apparenza dovendo essere pur conosciuta, presuppone di necessità un atto primo di conoscere; atteso che l'apparenza non istà se non fondasi in qualcosa prima conosciuta per un atto primo di conoscere. Pognamo, infatti, che non s'abbia conoscenza alcuna; e verrà meno del tutto il conoscere, pur apparente. E senza che, il dubbio, ch'è l'ordinaria opposizione che fanno gli scettici alle altre filosofie, non è desso una conoscenza? Il credere al dubbio, o, ch'è lo stesso, il credere di non credere, non è ancora un'altra conoscenza? Il fermare nel dubbio, come in unico patrimonio scientifico accordato all'uomo, non è pur tale persuasione altra conoscenza? Adunque se gli atti, che formano e accompagnano lo scetticismo, sono atti conoscitivi; può darsi mai un processo di atti conoscitivi senza un primo atto di conoscere? No, certissimo, e cotesto certissimo no inferisce il sì inconcusso che il medesimo scetticismo è forzato di porre un atto primo nel giro del conoscere, vale a dire il momento dommatico. Se il medesimo scettico è costretto d'incominciare dal momento dommatico, cioè da un primo atto conoscitivo, non si richiedono altre pruove a chiarirne la necessità.

VII. Più tosto leva in esaminare che sia esso atto primo conoscitivo, e in che relazione si trovi con l'atto primo dell'essere. L'atto primo conoscitivo non è un conoscere di conoscere, senza più; perchè il conoscere di conoscere, senza una qualcosa conosciuta, è una vuota astrattezza, e quindi nel fatto non può aver luogo. Vero è che il co-

noscere di conoscere è, a parlar proprio, la coscienza, definita altrove consapevolezza di sè stesso, e dichiarata primo fatto negli ordini del sapere in genere, in ispecie filosofico.[1] Ma da ciò forse procede che la consapevolezza di sè stesso possa viver del tutto isolata dalla conoscenza di qualcosa? Questo non già, sì bene seguita che la consapevolezza di sè stesso sia un fatto complessivo; nel quale vanno insieme il conoscere di conoscere, e la conoscenza di tale o di talaltra cosa. Tutto ciò induce questa finale conclusione: che il momento dommatico, o vogliam dire l'atto primo di conoscere, non potuto rivocare in dubbio dal medesimo scetticismo, non istà nel conoscere di conoscere nulla, ch' è vuota astrazione, anzi madornale contraddizione, ma nel conoscere di conoscere qualcosa. Ciò che abbiamo detto del conoscere vale anche del pensare, tolto questo siccome atto conoscitivo; sì che sia astrazione vana e vana contraddizione non pure conoscere e conoscere nulla, ma eziandio pensare e pensare nulla.

Necessitati in ogni modo ad ammettere un atto primo di conoscere, che si applichi non al nulla, ma sempre a qualche cosa; viene ora il vedere se cotesto qualche cosa sia il proprio subbietto, cioè sè stesso, od altro, distinto da sè stesso. A quella maniera che abbiamo trovato nell'atto primo dell'essere una sintesi iniziale verso sè stesso e verso altro, distinto da

[1] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. V, VI.

sè stesso; così l'atto primo del conoscere è una sintesi iniziale verso sè stesso e verso altro, distinto da sè stesso. Da ciò deriva che l'atto primo del conoscere abbraccia tutto il conoscere in modo indistinto, trattandosi d'una sintesi iniziale; così come l'atto primo dell'essere, per la stessa ragione, comprende tutto l'essere in modo indistinto. Frattanto occupandoci del conoscere, diciamo che per astrazione possiamo separare il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, il sè stesso e il non sè stesso. In concreto il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto sono due termini primitivamente, continuamente, necessariamente uniti, che l'astrazione può distinguere, per meglio esaminare, non mai dividere.

Se l'atto primo del conoscere, che forma il momento dommatico, e che conchiude simultaneamente il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, non può negarsi, veggiamo in che consista. In altro lavoro mi venne stabilito che la radice di tutti i nostri atti conoscitivi è la intelligenza; sì perchè l'uomo, nel suo essere d'uomo, è forza intelligente e non sentente; sì perchè le due percezioni sensitiva e intellettiva sono due gradi, l'uno implicato e l'altro esplicato della virtù intelligente; e sì perchè il conoscere, come tale, appartiene alla intelligenza, anche quando si riferisce impropriamente al senso. [1] Onde l'atto primo del conoscere, che co-

[1] *Della Filos. razionale*, Vol. I, Lez. XV.

stituisce il momento dommatico, è la intellettiva, come l'atto primo dell'essere, che sostiene il momento tetico, è l'idea. Il momento categorico tetico è tutto l'essere in potenza, concentrato nella idea (Num. 11); e il momento categorico dommatico è tutto il conoscere in potenza, rannicchiato nella intellettiva. E seguitando nel medesimo paragone, aggiungiamo che se la idea, a rispetto dell'essere, non vuole considerarsi in astratto, sì in concreto, qual atto cioè realmente iniziativo e originativo di tutto l'essere; anche la intellettiva, in risguardo al conoscere, debbe considerarsi in concreto, qual atto cioè realmente iniziativo e principiativo di tutto il conoscere.

VIII. Cotesto primo atto intellettivo, che nella sua concretezza abbraccia tutto il conoscere per modo confuso, nelle due parti integrali del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, è intelligenza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso: di sè stesso, rispetto al subbietto conoscente; di altro, quanto all'obbietto conosciuto. Ecco per che guisa non meno l'atto primo dell'essere, che l'atto primo del conoscere, contengono la necessaria relazione verso sè e verso altro, distinto da sè: relazione, che si dimostrerà via via legge necessaria dell'universo e di tutte le parti dell'universo. Frattanto seguitando nell'attuale disamina, avvertiamo che siffatta relazione è più spiccata nell'atto primo del conoscere, che non nell'atto primo dell'essere; appartenendo l'un atto al principio consciente, e l'altro atto

al principio inconsciente. È da por mente altresì che l'atto primo intellettivo coglie il subbietto conoscente, cioè sè stesso, come sentente e intelligente, e l'obbietto conosciuto, ch'è altro distinto da sè stesso, come mondo sensibile e mondo intelligibile, o, che vale il medesimo, come mondo di cose e mondo d'idee. Il che avviene a questa maniera.

Il primo atto intellettivo è sempre uno, com'è proprio d'ogni primo atto. Ciò nonostante, erompendo verso il suo obbietto, s'indua; e così la unità intellettiva, esplicantesi, diventa dualità sentente e intelligente: sentente, verso il mondo sensibile; intelligente, verso il mondo intelligibile. L'atto intellettivo rimane sempre sostanzialmente uno; se non che nel sentire è per modo latente intellettivo, e nell'intendere è in modo appariscente intellettivo. Perciò nel sentire e nell'intendere non manca mai l'apprensione conoscitiva, pognamo che nel sentire torni implicata, nell'intendere esplicata. I due mondi, il sensibile e l'intelligibile, per i quali l'atto intellettivo, uno in sè stesso, si raddoppia, non sono creati, sì trovati da esso atto intellettivo. Questo, infatti, essendo nel suo primo erompere dallo spirito in istato tutto passivo, apprende i due mondi siccome si mostrano, senza praticare in essi astrazione, e tanto meno alterazione di sorta.

Qui si tratta di fatti primitivi, e i fatti primitivi denno fedelmente osservarsi e rispettarsi. Ora, osservando appunto i fatti, senza travisarli, m'è avvenuto di non poter chiarire il nostro spirito, es-

senzialmente intellettivo, o una forza creativa, o una *forza* contentiva, sì bene una forza apprensiva dell'universo conoscibile, rappresentato da'due mondi sensibile e intelligibile. Se lo spirito umano si dichiarasse forza creativa o contentiva, ammettendo o la dottrina dell'Io, che crea il non Io e Dio, o la dottrina dell'Io, che ha innate le notizie del non Io e di Dio, l'universo conoscibile sarebbe anzi annullato, che spiegato, o al più si ridurrebbe a un fenomeno, senza alcun valore. Lo spirito, in vece, nel suo primo momento dommatico, cioè nella sua iniziativa determinazione essenziale, è forza apprensiva dell'universo conoscibile; perchè l'atto primo intellettivo, com'è detto, che forma il momento dommatico, è sintesi iniziale e naturale fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto; e in tale sintesi è compreso l'universo conoscibile in modo implicato sì, ma non falsato. Dico implicato, per esser il primo momento categorico del conoscere, così come quello dell'essere, iniziativo e non terminativo. Di più dico che l'universo conosciuto, conchiuso in siffatta sintesi, non è falsato; perchè la sintesi fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto è posta dalla natura; ed ogni cosa posta da natura i filosofi sono in obbligo d'osservare, senza dimezzare o alterare; di spiegare, senza travisare o annullare.

Il presumere che la natura inganni, e che la filosofia sganni, mi par cosa tanto assurda, che non so come sia potuto cadere in capo di alcuni pensatori. E che, forse la filosofia è qualcosa d'ispi-

rato, piovuta lassù dal cielo, senza che la natura umana ci abbia parte alcuna? Forse l'uomo, passando dal sapere primitivo e naturale al sapere speculativo e filosofale, assume nuova natura, smettendo l'antica; affinchè possa aversi il gran miracolo che la filosofia colga in inganno la natura? Forse tutta la grandezza della scienza sta nel disfare quello che fa la natura? Se queste ipotesi e altrettali sono evidentemente false; come mai può credersi in sul serio che la filosofia debba dissipare gl' inganni della natura? Se la natura davvero inganna, val meglio non parlare più di filosofia. Conciossiachè se la natura sia per essenza ingannatrice, questa medesima natura, che entra nella formazione della scienza, non può, solo per virtù della scienza, diventare disingannatrice. Concludasi, dunque, che in noi siavi senza alcun dubbio un atto primo di conoscere, che apprende ed abbraccia in modo indistinto l'universo conoscibile: il quale atto forma il momento dommatico.

IX. Ancora il momento dommatico, alla stessa guisa del momento tetico, può rifermarsi per via del processo in infinito, che ripugna sempre, tanto nel giro dell'essere, quanto nel giro del conoscere. E per fermo, anche nel conoscere è necessità arrestarsi in un atto primo conoscitivo, che apprenda immediate il tutto conoscibile; altrimenti gli altri atti conoscitivi mediati diventano affatto inesplicabili ed assurdi. Così, pognamo un atto riflessivo che si fondi in un altro atto, se vogliasi, anche riflessivo: que-

sio in un altro eziandio riflessivo, e così via via: alla fine è necessità di arrivare ad un atto riflessivo antecedente a tutti gli altri. Il quale, dal canto suo, debbe fondarsi in un primo atto, che non sia riflessivo, sì apprensivo naturalmente e direttamente, se no andrebbesi in ripugnante andare infinito. Adunque, come negli ordini dell'essere è forza confessare un primo atto causativo, che cominci da sè stesso, e per esso comincino le altre cose; anche nel giro del conoscere è mestieri porre un primo atto apprensivo, che da sè stesso incominci, e da esso incomincino tutte le altre cognizioni.

Ma v'ha di più e di meglio a conforto del nostro dire. Si neghi il primo atto apprensivo dell'universo conoscibile, e la scienza fassi o impossibile, o inutile. Certamente nella scienza vuolsi dimostrare qualche cosa. Ammettere che in essa scienza vogliasi nulla dimostrare, è asserzione, più che assurda, ridevole. Ora, il qualche cosa che togliesi a dimostrare o è affatto sconosciuto, o affatto conosciuto: se affatto sconosciuto, la scienza diventa impossibile; se affatto conosciuto, la scienza diventa inutile. Che sia impossibile dimostrare quello che non conoscesi per nessun modo è chiaro; ed è altrettanto chiaro che sia inutile dimostrare quello che si conosce per bene. Dal provato può e debbe inferirsi che siavi un atto primo, apprensivo dell'universo in maniera indeterminata, prestabilito da natura, e che ad esso atto si appoggi la scienza; la quale determina a grado

a grado l'apprensione indeterminata dell' universo. Eccoci di nuovo al risultato di dover confessare un atto primo apprensivo; senza di cui la scienza diventa o inconseguibile o inservibile.

Finalmente alla stessa conclusione si perviene, anche per quest'altra via. La scienza, ch' è certo costretta a dimostrare qualche cosa, il dimostra per alcuni primi principii o primi fatti. Ora, se nella scienza vogliansi dimostrare anche i primi principii e i primi fatti, avverrà di trovarci avvolti in un circolo, dal quale uscirne fora impossibile. E perchè? Perchè i primi principii e i primi fatti si mostrano, e non si dimostrano. E si mostrano osservandoli, senza più, tali quali sono dati da natura pel primo atto apprensivo, che forma il primo momento dommatico della scienza, quasi primo atto di fede di essa. Il quale mancando, manca tutta la scienza.

X. Siffatto primo atto apprensivo dell'universo sensibile e intelligibile confessarono presso che tutti i filosofi, talvolta però coerenti, e altra volta incoerenti a sè stessi. Per cagion d'esempío, Platone ed Aristotile furono coerenti a sè stessi nel riconoscere un'apprensione primitiva delle cose; perocchè entrambi tennero in importanza grandissima il sapere precedente alla scienza. Platone avvertì un primo atto conoscitivo dell' universo, là nel Fedro, col mito della vita premondiale: là nel Treteto, col tropo del feto chiuso nella nostra mente: là nel Menone, con fare la scienza simigliante alla reminiscenza. Aristotile pur ammise la necessità di esso atto,

e allorchè, parlando della deduzione e dell' induzione, scrisse: *Utraeque enim per ante cognita docent:* e allorchè, ragionando dell' uomo, disse: *Homo nihil potest discere, nisi per id quod iam scit:* e allorchè, scuoprendo la origine d'ogni scienza, sentenziò: *Omnis doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex praecedente fit cognitione;* ed ancora: *Omnis doctrina, omnisque rationalis scientia in antecedente cognitione fundatur.* [1]

Il Bruno, non sempre coerente a sè stesso, pose necessario un primo atto del conoscere; giacchè dopo aver distinta la cognizione in intuitiva e riflessiva, di quella intuitiva sì discorse: *Cognitio alia est intuitiva, id est, quae rem praesentem in ipsa respicit, ut est sensus circa praesens obiectum, mens circa se ipsam, intellectus circa proprium obiectum.* [2] Donde scorgesi che il Bruno, nella cognizione intuitiva e primitiva, comprende il subbietto, l'obbietto sensibile, l'obbietto intelligibile, cioè i tre componenti dell' universo conoscibile, da noi appunto riferiti al primo momento dommatico del nostro conoscere.

Alcuni hegeliani oggi in maniera tutto incoerente invocano il sapere intuitivo e primitivo, dopo averlo sprezzato siccome falso e ipotetico. Il Vera, per atto d'esempio, veggendo inevitabile nella scienza il circolo vizioso senza un

[1] *Analyt. post.*, Lib. I, Cap. I, II.
[2] *Summa terminorum metaphisicorum*, num. XIII.

precedente atto di fede, dice risoluto: La scienza parte e deve partire da un atto di fede, da un postulato. È necessità credere alla possibilità della cognizione e della cognizione de' principii delle cose. Questa fede per altro trova la sua radice nella intelligenza stessa. [1] Vedesi, dunque, per ogni verso innegabile un atto primo intellettivo, che coglie per diretto e indistintamente l' universo conoscibile; nel quale atto posa tutto il primo momento categorico dello scibile.

XI. Affermata per varie maniere la necessità de' momenti tetico e dommatico, importa che ne scorgiamo la intima relazione. E in prima è evidente che il conoscere non istà senza l'essere; perciocchè se conoscere, come già è provato, significa sempre conoscere qualcosa; seguita che il conoscere è intimamente e di necessità collegato con l'essere. Da altra parte, non istà l'essere senza il conoscere; a cagion che in tanto ragionasi dell'essere, in quanto si conosce; e oltre a ciò vedremo a suo luogo che l'essere, qual che sia, esiste per un principio conoscente e intelligente, ora intrinseco ed ora estrinseco al medesimo essere. È dunque chiara, chiarissima, pur non facendo lungo discorso, fra i due primi momenti categorici dell'essere e del conoscere necessaria relazione. Il difficile sta in vedere a che riducasi cosiffatta relazione.

[1] *Introd. alla Filos. della storia*, pag. 4; Firenze, 1869.

Quanto a me è certo che la relazione fra l'essere e il conoscere non è d' identità. Di sopra mi venne annunziato, la legge d' identità, per tutto ciò ch' è in via di determinazione, non giovare punto; essendo essa destinata per tutto quanto è pienamente o indeterminato o determinato. Ora, nel caso nostro l'essere e il conoscere sono in via di determinazione; sì che la immobile ed astratta identità non potria spiegarne la determinazione. Difatto, i due termini dell'essere conosciuto e dell'essere conoscente, nell' unirsi, di necessità si determinano, l' uno come obbietto, l'altro come subbietto. Da tale scambievole determinazione procede il fatto del conoscere: il quale fatto è senza dubbio un effetto, che deriva simultaneamente dall'essere conosciuto e dall'essere conoscente. Entrambi a un tempo cause, agiscono l'uno su l'altro, e porgono il risultamento del conoscere; a quella maniera che due forze materiali, agenti l'una su l'altra, producono l'effetto della luce elettrica. Laonde non è, per conto mio, l'essere conosciuto causa, e l'essere conoscente effetto; o, per opposto, il primo effetto e il secondo causa. Tutti e due gli esseri sono cause; i quali, nell'unirsi, prendono determinazione di obbietto e di subbietto, ed hanno per effetto l' innegabile fatto del conoscere. Indi è che la relazione fra i due momenti tetico e dommatico è di causalità e non d' identità.

Vero è che i due termini, unendosi non per legame materiale, ch' è di minima penetrabilità, sì per legame spirituale, ch'è di massima pe-

netrabilità, acquistano tal connessione, che sembra perfetta identificazione. Pure tale sembrare dissembra, tosto che essa connessione venga studiata senza passione di sistema; conciossiachè il fatto mostri evidente nella connessione dei due termini, l'uno rimanere sempre essenzialmente obbietto, e l'altro essenzialmente subbietto. Contro al quale fatto ogni teorica, più o meno sottilmente escogitata, giunge vana, suppositiva; giacchè la teorica vera, positiva è quella che studia e spiega i fatti, tali quali sono dati da natura, e non quella, che, prima di spiegarli, ne travisa la natura e testura innegabile. Se identità può ammettersi nel presente caso, non è l'astratta, in cui tutto è medesimezza, niente differenza, sì la concreta, che complica il medesimo e il diverso; e sostanzialmente è identità di termini contrarii. La quale identità, come ho accennato, e meglio si parrà in progresso di lavoro, non è, a parlar giusto, principio d'identità, sì bene principio di causalità; che, per mio avviso, comprende l'identico e 'l diverso, o, ch'è lo stesso, la relazione e la distinzione, senza che quella precipiti in confusione, e questa in separazione.

XII. Siffatta conclusione non accordasi con gli speculativisti schietti, a capo de' quali è l'Hegel, nè con i positivisti schietti, che riconoscono per loro maestro il Comte. L'Hegel ammette il primo momento categorico, non già distinto in tetico e dommatico, fra sè in intima relazione. Tale distinzione, al creder di lui, appartiene

alla coscienza naturale ed empirica, che debbe venir superata dalla coscienza razionale e filosofica. Per questa coscienza il primo momento categorico è essenzialmente uno, ed è proprio del conoscere, o del pensiero: il quale, come unità assoluta semovente, è atto primo *in sè* (an sich). che pone *l'altro* (das Andere), cioè l'essere indeterminato, qual suo primitivo ed essenziale momento categorico. La subbiettività e l'obbietto (Subjektivität und Objekt) sono lo stesso (dasselbe seyen); ed ancora: Il subbiettivo e l'obbiettivo sono due determinazioni del pensiero, il qual pensiero bisogna saperlo ricondurre al pensiero astratto, che determina sè stesso. [1]

Per che modo il nostro pensiero si riconduce al pensiero astratto, nel cui seno è solo possibile la identità del pensiero e dell'essere? Superando la coscienza personale ed empirica, che ci mostra distinti nel pensiero il subbietto pensante dall'obbietto pensato. Come ciò è possibile? Trascurando la coscienza personale ed empirica, perchè apparente e suppositiva, e profondandosi nella coscienza impersonale e universale, nella quale il pensiero da particolare diventa universale, da concreto astratto. Il pensiero, come tale, è il medesimo essere indeterminato, che in sè inizialmente contiene tutte le possibili determinazioni dell'essere, anche quelle del subbietto pensante e dell'obbietto pensato. Sì fatto è il lavoro compiuto dall' Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*.

[1] *Die Wissenschaft der Logik*, num. 193.

Il quale lavoro, mi si permetta la cacofonia, non ha valore alcuno; appunto perchè non si dà valore alcuno alla coscienza naturale ed empirica del genere umano. Nello speculativismo hegeliano si suppone sempre che la natura inganni, e che la filosofia disinganni. Di sopra abbiamo detto quanto sia assurdo tale pronunziato; ora aggiungiamo puranco altre osservazioni. Perchè, di grazia, esiste la filosofia? Perchè la coscienza naturale del genere umano confessa l'universo conosciuto. Perchè, di grazia, esiste la matematica? Perchè la coscienza naturale del genere umano ammette una estensione conosciuta. Perchè, di grazia, esiste la fisica? Perchè la coscienza naturale del genere umano afferma un mondo sensibile conosciuto. Insomma, tutte le scienze hanno lor primo avviamento nella coscienza empirica e naturale del genere umano. Voi negate siffatta coscienza, e avete issofatto negata la filosofia, la matematica, la fisica, e tutte mai le altre scienze. Da ciò debbe inferirsi che l'assunto dell'hegelianismo è davvero arbitrario ed assurdo. Pur, lasciamo da banda tale conseguenza, che può sembrare troppo affrettata, e studiamoci di affissar meglio il processo fenomenologico dello stutgardese.

In esso processo scambiasi quasi continuo l'apparenza effettiva con l'apparenza immaginativa; intendo dire l'apparenza, che fondasi nel fatto, anzi ch'è il medesimo fatto in quanto appare, con l'apparenza che deriva da illusioni, da pregiudizii e da altre cagioni fantastiche. Delle

due apparenze la scienza debbe certamente annullare quella immaginativa, in che sta gran parte del suo merito; ma credere poi che ella possa annullare anche quella effettiva, è cosa tanto insulsa, quanto è insulso il voler innalzare e abbellire un edifizio, disfacendone prima di ogni altro le fondamenta. Ora, nel caso nostro, la distinzione fra il subbietto e l'obbietto è un testimoniato della coscienza sì evidente, che solo vanità di sistema può dar vista di negarla; e dico pensatamente dar vista, persuaso come sono che coloro che la negano, non aggiustan fede alla loro stessa negazione.

Pur si dirà: gli hegeliani non negano il fatto della coscienza empirica, che testifica la distinzione fra il pensante e il pensato; ben vogliono che tale distinzione debbe venir soppressa davanti alla coscienza filosofica, che pone in quel cambio la perfetta identificazione fra il pensante e il pensato. Il quale procedere implica di necessità o una negazione, o una contraddizione: nell'uno e nell'altro caso vi perde immensamente la filosofia hegeliana. Se una negazione, quella filosofia vi scapita; chè in cambio di spiegare i fatti, come presume di praticare meglio di tutte le altre, gli annulla. Se una contraddizione, sarà a danno della stessa filosofia, che crede aggiungere la conciliazione di tutto, più delle altre filosofie, state insino ad essa; e intanto lascia una funesta inconciliazione fra la coscienza del genere umano e la coscienza de'filosofi. Aggiungo di più, che una filosofia anelante, anzi spasimante a conciliare gli

oppositi sistemi del subbiettivismo e dell'obbiettivismo, riesce ad uno scopo affatto diverso, togliendo via la distinzione fra il subbiettivo e l'obbiettivo; conciossiachè, senza tale distinzione, sia forza annullare o il subbiettivo nell'obbiettivo, o l'obbiettivo nel subbiettivo. E veramente, nello speculativismo hegeliano l'obbiettivo dispare affatto, e non rimane, salvo che un pensiero astratto, che taluno ha dichiarato *magna parvitas*, [1] e che in effetto è *magna nullitas;* perchè il pensiero astratto, come pensiero del pensiero, senza esser pensiero di qualcosa concreta, è l'annullazione del medesimo pensiero.

XIII. Si è sperato, che, proclamando nel pensiero astratto la identità del pensante e del pensato, o, ch'è lo stesso, del pensiero e dell'essere, conseguivasi una scienza assoluta, cioè una scienza internantesi negli abissi della essenza assoluta delle cose. Bella e lodevole speranza, ma rimarrà sempre frustrata! A tal proposito mi tornano a mente due importanti sentenze, una del Cusano, l'altra del Galilei. Il primo scrive: *Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta.* [2] Il secondo aggiunge: *Il tentar l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile, e per fatica non meno vana nelle prossime sostanze elementari, che nelle remotissime e ce-*

[1] SPAVENTA, *Categorie di Hegel*, pag. 12; Napoli.
[2] *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. III.

testi. [1] Del resto, più che l'autorità di questi sommi e di più altri, che potrebbono arrecarsi, valga al nostro proposito l'autorità de'medesimi hegeliani, che porgono prove tutt'altro che favorevoli alla scienza assoluta.

Una scienza veramente assoluta non patisce contraddittorie interpetrazioni, e meno successorie perfezioni. Per opposito i discepoli dell' Hegel, con una scienza assoluta in mente, anzi con una mente identica al medesimo assoluto, non solo han dato lo scandalo di tanti commenti, quanti sono stati devoti alla filosofia di lui, ma ch' è più, non tutti han concesso ad essa d' esser perfetta. Lasciando le moltiplici divisioni, state in Germania fra i discepoli hegeliani del centro, della destra, della sinistra, come se il gran maestro fosse stato un presidente da parlamento; e fermandoci in Italia, noi abbiamo, per cagion d'esempio, il Vera, che con fede ed operosità mirabile arbitra, la scienza hegeliana essere il *non plus ultra* della metafisica e della dialettica. [2] In cambio lo Spaventa, non crede « che la logica di Hegel sia la logica perfettà, assoluta; che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo ». [3] Il medesimo Vera (e questa è più bella!), prima di farsi passionato hegeliano, avea a ragione osservato che la scienza assoluta sia impossibile; perchè l'uomo, ad aver-

[1] *Lettere intorno alle macchie solari*, Vol. III, pag. 462.
[2] *Introd. a la phil. de Hegel*, pag. 71-73.
[3] *Prol. e introd. alle lez. di filos.*, pag. 182.

la, dovria comporre egli stesso le cose, delle quali intende penetrare la essenza assoluta.[1] Oggi il Vera tiene altro avviso: è libero di farlo: noi però siamo in diritto di dubitare tanto più della scienza assoluta, in quanto che la vediamo or accettata e or non accettata, or interpetrata in un modo e or in un altro dagli stessi hegeliani.

Tutto ciò mettendo da parte, dimandiamo invece per che cagione dalla identità del pensiero e dell'essere si è derivata una scienza assoluta. Si è creduto che con tale identità l'essere non rimanendo fuori del pensiero, debba trovarsi tutto nel pensiero, in tutta la sua essenza assoluta. Ma quali prove si allegano? Al proposito, per dir vero, non si osserva altro nell'Hegel e nei discepoli, che preoccupazioni ed equivocazioni. Si dice che « allora si genererà la conoscenza del limite, quando nella coscienza cape il concetto dell'illimitato ».[2] Si aggiunge: Dire che vi ha un reale che non si conosce, è dire che lo spirito è meno della natura; l'essere e sapere, meno dell'essere e non sapere.[3] S'insiste ancora: Se tutto lo spirito sta dunque nel pensare; s'egli ha l'idea dell'infinito, egli è nè più nè meno che l'infinito.[4] E sul medesimo

[1] *Platonis Aristotelis et Hegelii de medio termine*, pag. 22; Parisiis, 1845.
[2] Hegel, *Encyklopädie*, num. 120; Berlin, 1840.
[3] Spaventa, *Introd alle lez. di Filos.*, pag. 136.
[4] Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, pag. 481; Firenze.

tenore: Lo spirito deve avere in sè l'idea dell'infinito. Ora che altro è questa idea se non l'infinità stessa dello spirito, cioè la ragione?[1] E da ultimo sentenziasi: Pensare una cosa è pensarla insieme con tutte le cose, è pensarla nella forma dell'eternità, come dice Spinosa, ovvero nel Pensiero assoluto.[2]

Coteste sentenze e altrettali sono delle vuote generalità, che si trovano a ridondanza nella filosofia dell' Hegel e de' suoi discepoli, e che, al solito, per provar troppo, non provano punto. Così, è vero che l' uomo, ad avere la conoscenza del limite, debba possedere la idea dell' illimitato; ma da ciò non seguita mai che l' uomo abbiasi notizia di tutta la essenza illimitata. È vero altresì che l'essere e il sapere siano da più del semplice essere; ma ciò non pruova punto che il nostro spirito, essere e sapere insieme, abbracci la essenza assoluta delle cose. È vero eziandio che noi abbiamo la idea dell' infinito; ma da cotesto procede ch'io sia il medesimo infinito, come procede che un uomo sia il medesimo asino, pongasi anche nella pura idealità, per averne la semplice idea in mente. Infine è vero che per pensare una cosa a dovere, è mestieri pensarla con le altre cose, perchè non se ne abbia un concetto dimezzato ed anche falsato; ma ciò non importa già ch' io penetri nella essenza assoluta delle cose, fino a vedere queste, nè più nè meno, sono nel Pensiero

[1] SPAVENTA, *Filos. di Gioberti*, pag. 93: Napoli.
[2] GIANNINI, *La genografia dello scibile*, pag. 19; Napoli.

assoluto. La filosofia non è sofia: l'amore della sapienza non è la stessa sapienza assoluta. Pur la filosofia hegeliana si è creduta oggi la medesima sapienza assoluta. Tale, fra gli altri, predicavala il Mussmann. [1] Di che Guglielmo Krug ridendosi, esclamava: *O felices Berolinenses! O Berussos terque quaterque beatos! Sophiae templum apud vos iam extructum est perfectissimum! Scientia absoluti, quam nemo antea absolvere potuerat, tandem in urbe vestra regia est absoluta.* [2]

XIV. Per ora transitiamo dagli speculativisti schietti ai positivisti schietti. Costoro in generale non voglion sapere di categorie. Se alcuni ad esse accennano, come si è visto del Mill, e potrebbe vedersi di qualche altro, [3] è per distribuire sotto certe generalità i fatti. Il Renouvier, a parlar vero, non è uno schietto positivista; ma pure svolge così il problema categorico, che sembra come lavorato nella fucina del positivismo. Per lui tutto il conoscere non va di là dai fenomeni: ogni categoria è una rappresentazione fenomenica: la tesi, di che ora discorriamo, non consiste, come appo gli schietti speculativisti, nella identità del conoscere e dell'essere, sì bene sta tutta nel fatto del conoscere, e questo in una fenomenica distinzione fra il conoscente e il conosciuto, fra il subbietto e

[1] *Dissertatio de idealismo ec.*, pag. 47; Berol., 1826.
[2] *De phil. ex sent. Arist. ec.*, pag. 14; Lipsiae, 1827.
[3] Ardigò, *La psicologia positiva*, pag. 26; Milano, 1871.

l'obbietto.[1] Il Renouvier, per tale distinzione risolutamente accettata, la vince su gli speculativisti; perocchè costoro negano, com'è detto, quel fatto così evidente e innegabile della coscienza.

Se non che appresso al Renouvier tale distinzione è una distinzione affatto apparente; atteso che la categoria, per lui, versa intorno a rappresentazioni accidentali e sensibili, e non è determinazione essenziale e intelligibile. Di qui è che se gli speculativisti schietti pretendono alla essenza assoluta delle cose, e quindi ad una scienza assoluta; il Renouvier, così come gli schietti positivisti, quantunque a costoro non faccia lieto viso, si contenta d'una scienza affatto relativa e fenomenica. Anche il nostro bravo Ausonio Franchi, alla stessa guisa del Renouvier, confessa il fatto, che la coscienza testimonia chiarissimo, della distinzione e della relazione fra subbietto ed obbietto nel nostro conoscere.[2] Ma ancor egli, senza voler esser un positivista, riduce, come i positivisti, l'obbietto conosciuto al relativo; perchè, sono sue parole, il campo della scienza è circoscritto nei limiti del tempo e dello spazio, cioè dei fenomeni.[3]

Il Littrè, al contrario, banditore senza riserva alcuna del positivismo schietto, scrive risoluto: Di là da cotesti due termini, materia e forza,

[1] *Essais de crit. génér.*, P. IV; Paris, 1854.
[2] *Su la teor. del giud*, T. II, L. XVIII; Milano, 1870.
[3] *Saggi di crit. e polem.*, P. I, p. 57; Milano, 1871.

la scienza positiva non conosce nulla.[1] In altro lavoro ancora aggiunge: L'assoluto è inaccessibile allo spirito umano, non solamente in filosofia, ma in ogni cosa.[2] E perchè? Perchè il positivismo, come scrive altro nostrano positivista, è disposto ad accettare il fatto di natura, non l'assoluto nel fatto di natura, ciò è a dire non la cagione suprema di esso fatto; in guisa che tutta la scienza non trascenda l'apparenza ed il fenomeno, come se potesse darsi il parere senza dell'essere, o il fenomeno senza il noumeno. Laonde l'ultimo risultamento degli speculativisti e de' positivisti schietti è identico, la negazione cioè del momento tetico dell'essere, riducendosi l'essere per eccellenza, cioè l'assoluto, appo i primi a un penoso ricordo, che fanno vista d'affermare, e appresso ai secondi a un vano simulacro, che bisogna in ogni modo negare. Forse qualcuno crederà esagerata la mia conclusione; pure ci è dato di rifermarla per altra via, dove non bastino le cose fino qui raccolte dalla storia.

Il Prof. Spaventa, parlando della prima categoria dell'essere, ammessa dall' Hegel, dichiara tale essere: *l'assolutamente irrelativo.*[3] Ora,

[1] Au de là de ces deux termes, matière et force, la science positive ne connaît rien. COMTE, *Cours de Philos. posit. Pref. de Littré;* Paris, 1864

[2] L'absolu est inaccessible à l'esprit humain, non-seulement en philosophie, mais en toute chose. *Conservation, revolution et positivisme*, pag. 37; Paris, 1852.

[3] *Categorie di Hegel*, pag. 9; ed. cit.

nonostante che si protesti che l'essere, così concepito, non sia un nulla assoluto; pure è tale senza dubbio, e tornano inutili tutte le proteste del mondo a salvarlo da siffatto naufragio. La negazione d'ogni relazione è la negazione d'ogni essere, sì dell'essere assoluto, sì dell'essere relativo, sì di qualunque altro essere, comunque pensato; perchè nessun essere sta senza relazione a sè e ad altro. Non giova dire che avanzi il pensiero, questa torre incrollabile contro qualsiasi assalto; attesochè il pensiero, come pensiero di nulla (a tale riducendosi nella filosofia hegeliana) è una votaggine, o, se ciò non piaccia, una voragine spaventevole. Devo confessare a tal proposito, che, studiando nelle opere dell' Hegel, spesso la mia mente è corsa involontaria al Fausto. Come questi, impotente a squarciare il velo che spandesi su la vita dell'universo, disperato affidasi alla magìa; così quegli si dà in balìa d'un essere magico, assai acconcio a comportare le figure più contraddittorie, che intervengono nella dialettica del divenire.

Il positivismo venne in buonora, come per mettere argine allo straripare dello speculativismo in tante vuote astruserie. Se non che nel combattersi un eccesso, rado è di non trasmodare; perciò non debbe arrecare maraviglia se i positivisti, saltando all'altro estremo, negano affatto ogni scienza speculativa, siccome un logoro trastullo da cervelli balzani; e negano qualunque verità assoluta, contenti d' una verità

del tutto relativa.[1] Ridotto il sapere per entro a sì stretti confini, e dovea sconoscersi in filosofia tuttoquanto v'ha d'ideale e di essenziale, come dire l'*essere*, la *sostanza*, la *causa*, la *unità*, l'*assoluto*; e dovea dichiararsi la filosofia scienza esclusivamente relativa, come se quella, spogliata di ogni vero assoluto, possa avere più vita certa e innegabile; e dovea seguirne che le categorie si avessero per vano passatempo, o al più per mere rappresentazioni sensibili, o concezioni mentali.

XV. E qui, come per ultima conclusione, potrebbe tentarsi la giusta conciliazione fra gli speculativisti e i positivisti, sovrattutto quanto alla vera natura della scienza umana, fermando sino a qual punto debba aversi per assoluta. Ciò sta meglio riserbarsi all'ultimo momento categorico della sintesi. Per ora crediamo aver detto tanto che basti intorno al primo momento categorico della tesi. Esponendo gli altri due momenti, con i quali quel primo intimamente collegasi, acquisterà il momento categorico della tesi maggiore chiarezza. In ogni modo, ora è per me assodato che la tesi debba considerarsi nell'essere e nel conoscere, e in entrambi, qual determinazione iniziativa essenziale. La quale determinazione, appunto perchè iniziativa, porge l'essere e il conoscere in uno stato d'indeterminazione, simile al caos nella natura. Il che, per altro,

[1] Büchner, *Natur und Wissenschaft*, pag. 56 in nota; Lipsia, 1869.

non ne annulla l'importanza, formando essa determinazione la sintesi iniziale ne'due ordini intimamente uniti dell'essere e del conoscere; senza di che sarebbe del tutto impossibile la sintesi finale nell'universa esistenza e conoscenza.

Capitolo III.

Del secondo momento categorico.

I. Dal primo al secondo momento categorico fassi, più che un salto arbitrario ed antidialettico, un necessario trapasso dialettico. Nell'uno e nell'altro momento noi studiamo sempre l'essere nel suo movimento; avendo già stabilito che l'essere, nel suo muoversi, è sempre il sostegno di tutti i momenti categorici. L'essere, infatti, esordendo a muoversi, porgesi come tutto incomposto e inviluppato: proseguendo a muoversi, s'appalesa in parti varie e frastagliate: finendo di muoversi, presentasi nelle parti e nel tutto composto e sviluppato. Cotesto triplice movimento dell'essere, che in sostanza è l'identico moto dell'essere, dal suo esordire al suo finire, forma il triplice momento categorico della tesi, dell'antitesi, della sintesi (Cap. I, Num. XII, XIII).

Lasciando per ora di parlare della sintesi, egli è innegabile che la tesi e l'antitesi, giusta il breve ragguaglio fattone, si mostrano non indipendenti, sì dipendenti; e tanto dipendenti, che a gran fatica possono discernersi, l'una dal-

l'altra. Negando siffatta dipendenza, dovrebbe incontrare o che una moltiplicazione di atti abbia da sè stessa principio, o che un atto primo si rimanga al tutto improduttivo, o che il divenire d'un essere s'arresti in sul medesimo divenire. Nessuna delle tre ipotesi è possibile. Non la prima; attesochè come ogni moltiplicità suppone l'unità, così i molti atti arguiscono un primo atto; sì che quelli non possano esser principii di sè stessi. Onde l'Areopagita divinamente scrive: *Nulla varietas principiat, sed unitas erit principium omnis varietatis.* [1] Nè manco è sostenibile la seconda ipotesi, ciò è a dire che l'atto primo rimanga del tutto improduttivo; giacchè un atto, ad esser davvero primo, fa di bisogno che contenga ed emetta altri atti secondi; se no sarà un atto, più che primo, unico. L'ultima ipotesi non istà nè pure; essendo che un essere ch'è in sul suo divenire, è necessario passaggio dal conato all'atto, ch'è necessario passaggio dal primo al secondo momento categorico. Abbiasi adunque per indubitato che fra la tesi e l'antitesi, o vogliam dire fra i due momenti tetico e antitetico corra innegabile e necessaria dipendenza.

Il dimostrato in astratto riconfermasi a capello con l'esperienza. Ogni forza comincia dal conato, come da un tutto involto e potenziale; ed erompe in atti speciali, che rendono quel tutto svolto e quasi scisso in molte parti. Così,

[1] *De divinis nominibus*, Cap. IV, num. 12.

nel sistema planetario si parte dalla nebulosa, come da sostanza iniziale; la quale, dirompentesi in varii atti, dà luogo alla sconfinata diversità degli astri. Nelle forze vegetali muovesi dal germe, come da primo atto; e il germe, sbucciando e dilargandosi, produce tutta la varietà delle piante. L'uovo, nelle forze animali, è il primo conato embrionico, che, fecondando per tante maniere, produce le innumerevoli organazioni animali. L'anima, questa primitiva unità inviluppata e intrigata, sviluppasi e distrigasi in una successiva varietà di atti: di operazioni, competenti a ciascun atto: di produzioni, riferentisi a ciascuna operazione; talchè siano davvero mirabili e infinitamente variabili gli effetti, che procedono da quell'una causa, ch'è l'anima. Per tanto la natura tutta è un continuo divenire dal conato all'atto, o, ch'è lo stesso, dalla tesi all'antitesi. Al che alluse con fina maestria il Vico, là dove sentenziò: *Igitur natura conando caepit existere; sive conatus natura, ut scholae quoque loquuntur, in fieri est.* [1] E prima del Vico l'Alighieri, quando nel XIII del Paradiso scrisse:

Quindi discende all'ultime potenze
    Giù d'atto in atto tanto divenendo
    Che più non fa che brevi contingenze;
E queste contingenze essere intendo
    Le cose generate, che produce
    Con seme e senza seme il ciel movendo.

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 82; ed. cit.

E prima dell'Alighieri e del Vico, Ovidio Nasone nel XV delle *Metamorfosi* con questi versi:

> .... nihil est toto quod perstet in orbe
> Cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago.

E prima di tutti, Eraclito, il cui opinare Platone stringe nel Sofista con tali parole: *Ens dissipari semper, semperque conciliari.*

Non solo nella natura, anche nella storia, nell'arte, nella scienza e nella civiltà si avvera la stessa legge, il medesimo trapasso dialettico dalla tesi all'antitesi. Nella storia la tesi è rappresentata dall'epoca mitica: l'antitesi dall'epoca eroica. L'uso delle cose grezze è l'arte nel momento tetico: l'uso delle cose in via di trasformazione è l'arte nel momento antitetico. La scienza ha per tesi il conoscere immediato e indeterminato· per antitesi l'avviarsi al conoscere mediato e determinato. Quanto alla civiltà si comincia dalla selvatichezza de' popoli, ch'è la tesi, e immediate si passa al loro primo dirozzarsi, ch'è l'antitesi. In modo che per qualsiasi ordine di cose v' ha l'antitesi, che mostrasi necessaria conseguenza della tesi.

II. Il quale fatto innegabile porge occasione a molte questioni, e la prima che rivelasi imponente si è questa: se l'antitesi riducasi al principio d' identità, o al principio di contraddizione. Per noi è certissimo che l'antitesi non sottostia nè alla legge d' identità, nè alla legge di contraddittorietà. Sappiamo che l'antitesi ha luogo

nell'essere, non in quanto considerasi in una immobilità astratta, sì in quanto si affissa nella sua concreta mobilità; il quale stato dell'essere gli antichi dissero *esse in fieri*, e noi moderni appelliamo con una sola parola *divenire*: parola ormai resa famosa dall'uso e anche abuso fattone dalla scuola hegeliana. Posto dunque che l'antitesi risguardi l'essere nel suo divenire, è necessario esaminare se il divenire implica la legge d'identità, o di contraddittorietà.

Tutti convengono che il divenire importa passaggio. Se tale passaggio si avveri o nell'essere fra il conato e l'atto, o fra il nulla e l'essere, vedremo in progresso di ragionamento. Per ora essendo certo che il divenire include necessario passaggio, è certo ancora che il concetto del passaggio esclude affatto la identità, intesa questa come necessaria immanenza dell'essere. Se ciò ch'è immanente non può confondersi con ciò ch'è succedente, vedesi chiaro che il divenire, includendo necessario succedere, non comporti in modo alcuno la legge d'identità, ch'è legge di stabilità. La legge d'identità, l'abbiamo già provato, entra nella prima indeterminazione e nell'ultima determinazione, nella massima astrattezza e nella massima concretezza dell'essere e del conoscere; in guisa che occupa i due estremi della esistenza e della conoscenza. Da questi casi in poi, il principio d'identità non è dato applicarlo all'universo essere e conoscere.

Al divenire compete forse il principio di contraddizione? Giusta coloro per i quali il divenire è

passaggio dal nulla all'essere, sta il principio di contraddizione; ma il fatto prova d'un modo inconcusso che per nessun miracolo di logica può darsi il passaggio dal nulla all'essere. Di ciò avrò motivo di parlare fra poco, sebbene fin da ora possa avvertirsene la impossibilità. Il nulla, infatti, può prendersi o per totale negazione dell'essere, o per parziale limitazione dell'essere. Nel primo caso il nulla è proprio nulla; e come tale, non vale a nulla. *Ex nihilo nihil et in nihilo nil posse reverti*, così assai bene poetava e filosofava a un tempo Lucrezio. Nel secondo caso il nulla vuol dire qualcosa in conato e non in atto, che appellasi nulla in modo relativo e non assoluto, cioè relativamente al limite in che trovasi, ch'è di esser qualcosa non per anche perfettamente attuata. Ora è chiaro che il divenire si riferisca al secondo caso, o vogliam dire al passaggio dell'essere dal conato all'atto; perchè solo tra siffatti termini è concepibile un passaggio logico, che sia anche metafisico.

Se adunque l'antitesi da un lato appartiene all'essere nel suo divenire, e dall'altro il divenire è relazione nell'essere fra la potenza e l'atto, sì fatta relazione è di causalità; conciossiachè la sola causalità, come relazione fra la causa e l'effetto, è relazione nell'essere fra la potenzialità e l'attualità, e quindi passaggio dal conato all'atto. Di che procede senza più, come l'antitesi, ch'è determinazione essenziale successiva dal conato all'atto, abbracci la legge di causalità. La conclusione è vera e innegabile, ma essa è,

per così dire, più che la chiusura, l'apertura di nuove altre quistioni. Le quali si raccolgono in questa: la causalità, riducendosi al trapasso dal conato all'atto, e un tale trapasso conchiudendo la necessaria relazione fra l'identico e il diverso, cioè fra il conato, ch'è sempre identico in sè stesso, e l'atto, ch'è sempre diverso, pel suo diverso contenuto, sembra che sia fatta così, che complica sempre il principio di contraddizione. In modo che paia che il principio di contraddizione, cacciato quasi per la finestra, rientri comodamente per la porta. A risolvere tale dubbio, è indispensabile ragionare del principio di contraddizione: ragguagliarlo al principio di causalità; e questo al principio anche importantissimo di contrarietà.

III. Facendoci dal principio di contraddizione, dico che un tale principio non ha valore alcuno negli ordini della natura. La general formola del principio di contraddizione è quest'essa: *È impossibile che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo e sotto lo stesso senso.* Altri ha creduto esprimere bene il principio di contraddizione a questa maniera: *È impossibile che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo.* Così esprimendosi, viene a tacersi la medesimezza di senso; e questa passando in silenzio, guastasi la integral natura della contraddizione, che conchiude necessariamente tre medesimezze, e ciò sono: di subbietto, di tempo e di senso. Dilungata dal principio di contraddizione la medesimezza di senso, quello viene affatto scambiato, e confuso

col principio di contrarietà; in guisa che esso principio di contraddizione non sia più la impossibilità di unire nello stesso subbietto termini contraddittorii, sì la impossibilità di unire nello stesso subbietto termini contrarii. Ora se la prima impossibilità sta, e non comporta eccezione alcuna; la seconda non istà, e, qui a non molto, il vedremo.

Seguitando ora nel principio di contraddizione, osservo come Aristotile, che fu il primo a introdurlo più risolutamente nella scienza logica e metafisica, ogni volta che ne porse la formola compiuta, non abbia mai scordata la medesimezza di senso. Onde riduce la formola perfetta del principio di contraddizione a questo pronunziato: Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, [1] cioè alla impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto. Le obbiezioni mosse contro al principio di contraddizione, procedenti dal non precisarne bene la formola, le appella *seccaggini sofistiche;* [2] ed è ragione, perchè le cose al massimo evidenti non patiscono dimostrazioni, nè obbiezioni. È vero che lo Stagirita a volte scambia i termini contraddittorii con i contrarii; in modo che parli indifferentemente degli uni e degli altri, e ciò arrechi non poca confusione alla dottrina aristotelica. Ma a noi oggi non è dato, dopo che tanto

[1] *Metaph.*, Lib III, Cap. III.
[2] *De interpr.*, VI, XVII, a. 34.

si è scritto intorno al principio di contraddizione, di riprodurre la medesima confusione, e, ch'è più, di cancellare in quel principio un elemento così importante, com'è appunto la medesimezza di senso, o di rispetto che dicasi. Io non son di coloro che stringono tutto il progresso della scienza nel migliorare la espressione; ma è giusto, giustissimo che alcune verità, ben concepite da che nate, quantunque male espresse, in andare di tempo ancor bene si esprimano. Tal è del principio di contraddizione.

Presentato nella vera forma il principio di contraddizione, dico che esso non ha valore alcuno negli ordini della natura. Nè ciò richiede lungo e difficile discorso. È chiaro da prima che il non essere, come assoluto nulla, non sussiste in natura: è chiaro di poi che il non essere in necessaria attinenza all'essere nè manco si dà in natura: è chiaro in fine che la generazione e l'annullazione dello stesso essere, sotto lo stesso rispetto, nè pure osservasi nella natura. Le quali tre cose non potendosi avverare nella natura, e, da altra parte, essendo necessariamente richieste dal principio di contraddizione; vedesi, quasi per immediata deduzione, che un tale principio non è ammissibile come fatto reale e sussistente nella natura.

Pure è facile che a questo mio argomentare non si acconcerà persuasione, anzi si maraviglierà del mio guardare troppo nella superficie le quistioni. Difatto, potrà dirsi: finchè si parla di essere e di nulla assoluto, di generazione e

di annullazione, di affermazione e di negazione, come termini uniti nel medesimo mezzo, e sotto il medesimo senso; è facil cosa disdire, qual fatto della natura, il principio di contraddizione. Il simigliante però non avviene, seguiterà a dirsi, dove nella natura si consideri il divenire, non potuto negare in essa, e confessato da molti filosofi antichi, e sino mirabilmente descritto da'poeti, come dianzi abbiamo accennato.

Quanto a me, non ho mai negato il divenire nella natura, e, qui poco fa, riferii ad esso il secondo momento categorico dell'antitesi; salvo che osservai che il divenire non rappresenta, come oggi vorrebbero gli hegeliani, il mezzo fra i termini contraddittorii dell'essere e del nulla, sì bene il mezzo fra i termini contrarii dell'essere in conato e dell'essere in atto. Or l'essere in conato, in che versa massimamente la quistione, è davvero un niente in essere, o è qualcosa in essere? Non credo vi sia uomo al mondo, capace a dubitare del qualcosa riferentesi all'essere in conato; veggendosi per subita intuizione che se un tale essere fosse niente, niente potrebbe dirsi di esso, niente potrebbe aspettarsi da esso. Pognamo anche fosse un essere in conato il nulla di che parla l'Hegel, quantunque si è visto che riducasi a un nulla assoluto, e meglio si vedrà in seguito; ne verrà per questo che il divenire vada soggetto al principio di contraddizione? No certo; giacchè il divenire, qual termine medio fra i due termini estremi dell'essere in conato e dell'essere in atto, non abbraccia l'essere sotto

il medesimo rispetto, ma sotto il duplice rispetto potenziale e attuale.

Aggiungasi che il termine contradditorio all'essere, nel principio di contraddizione, è sempre il nulla, come totale rimozione dell'essere, non mai il nulla, come parziale rimozione dell'essere; ciò è a dire sempre il niente assoluto, non mai il niente relativo, identico all'essere in conato. Se in quel principio non entrasse, come termine contraddittorio, il nulla assoluto; esso principio perderebbe affatto la sua genuina essenza, consistente in annunziare le principali maniere d'impossibilità, tanto cioè la impossibilità del venire l'essere dal non essere, quanto la impossibilità del finire l'essere nel non essere. In ultimo vuolsi osservare che il principio di contraddizione è il medesimo principio d'identità in forma negativa; e da ciò pur deriva che il termine contraddittorio del nulla debbe esser tale in modo assoluto, e non in modo relativo. Laonde introdurre il principio di contraddizione nel fatto del divenire, ch'è una relazione concreta fra due aspetti concreti d'un medesimo essere, è come volere cacciare per forza l'astratto nel concreto, il negativo nel positivo, il nulla in seno dell'essere, guastando a un tempo due cose importantissime, senza necessità al mondo; e ciò sono: la vera essenza del principio di contraddizione; e la vera essenza del divenire nella natura.

IV. La qual dottrina circa al principio di contraddizione venne accettata anche nel medio evo, se non universalmente (chè allora si studiò tal

principio a preferenza dal lato formale), almeno particolarmente da qualche raro ed eminente ingegno. So bene che oggi confortare le proprie opinioni con l'autorità de' pensatori del medio evo, è come invitare alcuni a ridere, ed altri ad arricciare il naso. Io non appartengo al novero di coloro, che di là dalla filosofia del risorgimento non voglion sapere di altra filosofia, vuoi scolastica, vuoi patristica. Per me la critica imparziale studia, non disprezza; giudica, non condanna: e studiando e giudicando, si trova nelle varie epoche del pensiero filosofico di che approvare e rifiutare. Il medesimo Hegel, di cui alcuni fra noi si fanno discepoli, fu mente largamente comprensiva, e si adoperò a tutto studiare e giudicare, col fine di porgere col suo *Sistema speculativo* un'universale conciliazione di tutti i sistemi, non meno filosofici, che teologici. A tanto, io son di credere, non sia riuscito; ma in ogni modo ebbe della critica un concetto vasto e imparziale; e da siffatto verso sarebbe desiderabile fosse imitato dai suoi devoti discepoli. Forse nel medio evo v' ha più tosto una somma di verità, che un sistema di verità; ma noi, per debito di giustizia, dobbiamo rispettare quelle verità, e ridurle a sistema. Eduardo Zeller, per citare alcun esempio, a ragione stimato in Germania, nell'ultima sua opera del 1873, intitolala: *Storia della tedesca filosofia*, comincia dalla filosofia scolastica, come per aprirsi il varco a parlare del Leibnizt e degli altri filosofi tedeschi; pognamo che affermi che la scolastica non era acconcia

al carattere eminentemente speculativo della Germania.[1]

Premessa cotesta avvertenza, che amo debba valermi ora e sempre contro ad alcuni passionati oppositori della patristica e della scolastica filosofia, dico che nel medio evo l'Aquinate, ingegno mirabilmente dialettico, meditò la contraddizione sotto il gemino aspetto formale e reale, logico e metafisico. Egli innanzi ad ogni altra cosa ammise questo pronunziato: Ciò che primieramente coglie l'apprensione è l'ente, che l'intelletto include in tutte le cose, quali che sieno che alcuno apprende;[2] ed altrove: Il primo che cade nell'apprensione dell'intelletto è l'ente, senza del quale niente può apprendersi dall'intelletto.[3] Poichè ebbe stabilito esser l'ente il primo obbietto dell'umano intelletto, dichiarò come da tale obbietto si formi per astrazione il principio di contraddizione; ed a ciò alluse con quest'altra sentenza: Il primo principio indimostrabile è, che *non si può insieme affermare e negare*, il che si fonda sopra la essenza dell'ente.[4] Questi pochi

[1] *Geschichte der deutschen Philosophie*, pag. 2-7; ed. cit.

[2] Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. *S. Theol.*, P. I, Q. XIV, a. II.

[3] Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu. *In Lib. sent.*, Dis. VIII, Q. I, a. 3.

[4] Primum principium indimostrabile est, quod « non est simul affirmare et negare »: quod fundatur super rationem entis. *S. Theol.*, I, II, Q. XCVI, 2.

passi, senza altri aggiungere, bastano soli a provare che valore avea per l'Aquinate il principio di contraddizione dal lato logico e formale. Anche dal lato ontologico e reale venne da lui esaminato; e ciò leva di preferenza esporre nel nostro caso.

Nell'opuscolo *Dei quattro oppositi*, ch' è a un tempo commento e sviluppo della dottrina peripatetica, venne prima di tutto stabilito che la opposizione della contraddizione è la principale e la maggiore fra le altre. [1] Siffatta opposizione, quanto al valore ontologico, è nulla, e per diverse ragioni; delle quali è bene accennare le più importanti. La prima è questa: L'ente non pone il suo opposto il non ente, siccome il padre genera il figlio, e perciò la contraddizione, assolutamente quanto a sè, è mancante di termine medio. [2] La seconda è quest'altra: Nella contraddizione l'altro estremo è nulla assolutamente, e assolutamente niente a sè determina. [3] La terza ragione è: Nei termini contraddittorii i due estremi non sono assolutamente diversi, perchè il non ente non è qualcosa. [4] L'ultima ragione

[1] Oppositio contradictionis prima est et maior inter alias. *De quatuor oppositis*, Cap. I.

[2] Ens non ponit suum oppositum non ens, sicut pater ponit filium, et ideo contradictio simpliciter secundum se non habens medium. *Ibid.*, Cap. I.

[3] In ipsa oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans *Ibid.*, Cap. I.

[4] In contradictoriis vero absolute non sunt extrema realiter diversa, quia non ens non est aliqua res. *Ibid.*, Cap. III.

assai rilevante è questa: Nei termini contraddittorii assolutamente non si presuppone qualcosa come subbietto, non avendo quelli un termine medio. [1]

Le quali ragioni, volendo ricapitolare, consistono in ciò: che l'ente non può generare il non ente; che il non ente è nulla assolutamente; che il non ente, come nulla assoluto, non può realmente distinguersi dall'ente; e che fra l'ente e il non ente non v'ha mezzo alcuno in cui ponno unirsi. Ora siffatte ragioni, e per la loro mirabile evidenza, e per la loro innegabile certezza, sono tali, che non comportano replica di sorta. Da altra parte, bastano sole a provare che il principio di contraddizione, secondo l'Aquinate, non sia riferibile al divenire della natura. In due casi ponno esse ragioni venir meno: de' quali il primo è, che il termine contraddittorio non si abbia per nulla assoluto; e il secondo, che fra i termini contraddittorii non si riconosca la medesimezza di rispetto. Ma noi già sappiamo, che, posti i due casi, distruggesi issofatto la essenza del principio di contraddizione; sì che sia forza accettare le prove allegate contro al valore ontologico della contraddizione.

V. Pervenuti a questo punto, altri potrà dire: Se la contraddizione non ha alcun valore ontologico, si ridurrà a una finzione affatto logica e formale del pensiero; ed allora per che cagione

[1] In contradictoriis autem absolute non presupponitur aliquid tamqaam subjectum, cum non habeant medium. *De quat. oppositis*, Cap. V.

è stata ad essa accordata tanta importanza, fino a dichiararla supremo principio di tutti i principii; in modo che il medesimo Aquinate, seguitando le pedate d'Aristotile, dichiara che sopra tale principio *omnia alia fundantur?* A cotesto quesito risponderò, sciolto appena il problema che più ne preme, vo' dire quello del principio, cui è sottoposta l'antitesi. Per ora, dalle cose dette abbiamo con certezza la negativa soluzione di esso problema; ed è, che l'antitesi non comporta il principio d'identità, nè il principio di contraddizione. Non il primo; atteso che i termini identici stanno e non passano; posano e non divengono, riducendosi il principio d'identità a questa immobile formola: $a=a=a$. Non il secondo; a cagion che i termini contraddittorii si distruggono e non passano; si negano e non diventano, stringendosi il principio di contraddizione in quest'altra formola: $a-a=o$.

Noi di sopra abbiamo accennato che l'antitesi, consistente tutta nel divenire, ch'è passaggio dell'essere dal conato all'atto, fondasi nel principio di causalità. Ora di cotesto principio, che tutti confessano composto de' termini di causa e di effetto, è da esaminare che cosa sono i due termini di causa e di effetto, se non ponno esser nè identici, nè contraddittorii. Dico che essi termini sono contrarii, e che ammessi contrarii, bene spiegasi l'antitesi, fondata nel principio di causalità. I contrarii non s'includono così, che l'uno sia la monotona ripetizione dell'altro; nè si escludono così, che l'uno sia l'assoluta nega-

zione dell'altro; perchè in tali casi i contrarii sariano o affatto identici, o affatto contraddittorii. In vece i contrarii s'includono e si escludono, sotto distinto rispetto: in quanto s'includono, hanno dell'identico; in quanto si escludono, del diverso. Di tal guisa i contrarii corrispondono a quell'identico e a quel diverso, che già notammo rinvenirsi nel principio di causalità.

Ma taluno dirà: come mai i contrarii, a differenza degl'identici e de'contraddittorii, godono la prerogativa d'includersi e di escludersi? Rispondo che i termini contrarii sono in tal modo disposti, che l'uno è sempre potenzialmente l'altro, e l'altro è sempre attualmente l'uno. Così, il seme è potenzialmente il frutto, e il frutto è attualmente il seme. Dove scorgesi chiaro che i due contrarii del seme e del frutto s'includono e si escludono: s'includono a rispetto dell'essere, ch'è sempre il medesimo; e s'escludono a rispetto della potenza e dell'atto. Di tutto ciò la ragione, se non unica, principale è, che l'essere in potenza, come tale, è necessariamente ad altro, essendo una possibilità destinata ad una necessaria attualità; e l'essere in atto, come tale, è necessariamente da altro, consistendo in una attualità informata di necessaria possibilità. Il che riconfermasi, chiarendo due sentenze comunemente ripetute nella logica formale: le quali, nella logica reale che noi scriviamo, prendono più larga e veritevole significazione.

Le due sentenze sono: *a posse ad esse non valet illatio; ab esse ad posse valet illatio.* Co-

teste due sentenze sono vere, verissime negli ordini non meno della conoscenza, che dell'esistenza. Quanto alla conoscenza è innegabile, che non sia logico andare dal possibile all'essere, considerato il possibile come una pretta astrazione dello spirito; essendo evidente che dall'indeterminato astratto non arrivasi mai al determinato concreto. Quanto alla esistenza ancor è innegabile, che non istia l'andare dal possibile all'essere, considerato il possibile come una pretta potenza, che in fondo in fondo riducesi pur essa ad una astrattezza della mente. Ma in cambio si consideri il possibile non in astratto, sì in concreto, ch'è in sostanza complicata e indeterminata attualità; e allora il procedere *a posse ad esse* non pure è logico, eziandio ontologico; conciossiachè sia, a parlar proprio, un procedere *ab esse indistincto ad esse distinctum*. Il quale procedere, non che illogico, è massimamente logico; e così universale, ch'è l'eterno processo della natura e della scienza. Difatto, nella scienza la possibilità del sapere, rappresentata dal momento dommatico, è implicata attualità del sapere; e nella natura la possibilità dell'essere, inchiusa nel momento tetico, è implicata attualità dell'essere.

La qual dottrina si applica assai bene al principio di causalità. In questo la causa è potenzialmente l'effetto, e l'effetto è attualmente la causa; e perciò non si dà causa, che non implichi qualche effetto, anzi che non sia effetto potenziale; e non si dà effetto, che non richiami qualche

causa, anzi che non sia causa attuale. I due termini della causa e dell'effetto, così risguardati, hanno dell'identico; ed è l'essere nel suo divenire, o, ch'è lo stesso, l'essere nel suo successivo determinarsi; e da siffatto lato s'includono scambievolmente. Da altro lato, la causa non essendo mai l'effetto, nè l'effetto la causa, nella loro finale determinazione, si escludono e contrariano, senza distruggersi e contraddirsi. Il che avverasi nella legge di contrarietà; nella quale appunto i termini contrarii si uniscono, senza identificarsi del tutto; si distinguono, senza del tutto contraddirsi. Concludasi adunque che il momento categorico dell'antitesi viene sorretto dal principio di causalità; i cui termini non sono identici, nè contraddittorii, ma contrarii.

VI. A riconfermare ancor meglio la dottrina in che ci travagliamo, è necessario mostrare quali siano, per nostro avviso, le differenze delle tre leggi, o dei tre principii che vogliansi appellare, d'identità, di contraddittorietà e di contrarietà. Ne'due principii d'identità e di contraddittorietà si avverano sempre coteste tre medesimezze: di subbietto, di tempo, di senso. Allorchè pronunzio il principio d'identità, e dico: *L'essere è l'essere;* in questa proposizione, com'è da sè evidente, han luogo tutte e tre le medesimezze di subbietto, di tempo, di senso. Allorchè esprimo il principio di contraddittorietà, e dico: *Lo stesso essere non è il non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso senso;* certo in quest'altra proposizione spiccano anche chiarissime le tre medesimezze

di subbietto, di tempo, di senso. Salvo che le tre medesimezze si trova in modo affermativo nel principio d' identità, e in modo negativo nel principio di contraddittorietà; in tutti e due i principii sempre esse medesimezze sono leggi essenziali, imprescrittibili.

Il simigliante non può stabilirsi intorno al principio di contrarietà. I contrarii ponno assai bene riferirsi al medesimo subbietto, e anche a diverso subbietto; e non però diventano mai identici, o contraddittorii. Quando i contrarii si riferiscono a diverso subbietto, o mezzo che dicasi; come ad esempio alcuni attributi allo spirito, altri al corpo, anche ciò avvenga nel medesimo tempo; è chiaro che i primi e i secondi, sguardati in iscambievole relazione, non sono identici, nè contraddittorii; perchè mancano due medesimezze assai importanti, che sono quelle di subbietto e di senso. I contrarii accennati vedonsi nell'uomo, misto a un tempo di spirito e di corpo, con attributi distinti per l'uno e per l'altro.

Quando poi i contrarii ineriscono nel medesimo subbietto, può avvenire che vi aderiscono o nel medesimo tempo, o in diverso tempo; e nell'uno e nell'altro caso non mai i termini contrarii si convertono in identici, o in contraddittorii. Di che la ragione è, che nella prima ipotesi manca la medesimezza di senso, e nella seconda la medesimezza e di senso e di tempo. Gli esempii confermano i due casi astratti.

Dio, per cagion d'esempio, è al medesimo tempo, ma sotto diverso rispetto, assoluto e re-

lativo, atto e potere, uno e vario, essenza ed efficienza, trascendente e immanente. Del pari, il mondo può dirsi a un tempo esistente e non esistente, eterno e temporaneo, necessario e contingente, immutabile e mutabile: soggetto alla vita e alla morte, all'attrazione e alla ripulsione, alla generazione e alla putrefazione, alla veglia e al sonno, al giorno e alla notte; e sottoposto alle proprietà del caldo e del freddo, del liquido e del solido, della stabilità e della instabilità, del progresso e del regresso, della quiete e del moto. Questi e più altri termini, che simultaneamente convengono a Dio e al mondo, non sono identici; appunto perchè distinti: non sono contraddittorii; tra perchè distinti; e perchè in modo distinto sono riferibili a Dio e al mondo. Sono invece contrarii; attesochè sia proprio di siffatti termini il poter inerire nel medesimo subbietto, al medesimo tempo; eccetto che sotto diverso rispetto.

E seguitando in altri esempii, abbiamo che un padre può amare e non amare a un tempo un suo figliuolo: amarlo, come figliuolo; non amarlo, come insolente. Un critico può dir falso e vero a un tempo un sistema filosofico, da lati diversi; e da lati diversi un pittore può scorgere in una tela bellezza e deformità. Un medesimo uomo può esser oggi buono, domane cattivo, diman l'altro pessimo, senza che in ciò siavi contraddizione. A dir breve, i termini non sono mai contraddittorii, ogni volta che fra essi avvenga o identità di subbietto, meno iden-

tità di tempo e di rispetto, o anche identità di subbietto e di tempo, meno identità di rispetto. In tali casi i termini sono contrarii; e perciò si chiamano e si sostengono a vicenda, essendo possibile il mezzo fra i termini contrarii, impossibile fra i termini contraddittorii; e possibile fra quelli, sovrattutto per il diverso rispetto, onde si considera nel medesimo tempo il medesimo subbietto. Il qual diverso rispetto non è imposto dallo spirito per astrazione al medesimo subbietto; ma è questo che lo crea con l'esser relazione a sè e ad altro: relazione, che lo spirito debbe osservare e rispettare. Da tutto ciò procede che *niuno contrario*, come ben dice il Castiglione, *è senza l'altro contrario.* [1]

Lo sbaglio talvolta commesso dagli scienziati, fu di scambiare la legge di contrarietà con la legge di contraddittorietà, massime quante volte nello stesso subbietto, e allo stesso tempo, si trovano termini opposti. Non si accorsero o almanco fecero vista di non accorgersi, che i termini opposti contraddittorii dimandano la medesimezza di rispetto, che manca affatto nei termini opposti contrarii. Per siffatta differenza la opposizione fra i termini contraddittorii importa, non potere una medesima cosa essere e non essere nel medesimo tempo, sotto il medesimo rispetto; e la opposizione fra i termini contrarii significa, una medesima cosa poter essere e non essere nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto. Di

[1] *Il Cortigiano*, pag. 3; Napoli, 1836.

qui procede che gli opposti contradditorii escludono sempre il mezzo, e formano il *principium exclusi tertii;* e gli opposti contrarii includono sempre il mezzo, costituendo il *principium inclusi tertii.*

VII. La dottrina esposta intorno ai contrarii sembra che non trovi appoggio alcuno nell'antica e nella nuova logica, voglio parlare della dottrina logica dello Stagirese e dello Stoccardese. Appo Aristotile escludono il mezzo non meno i contradditorii, che i contrarii, col solo divario che quelli immediatamente, e questi mediatamente. I contrarii, egli scrive, sono tutti quelli che massimamente distano dallo stesso genere, e dallo stesso subbietto scambievolmente si escludono.[1] A prima giunta cotesta definizione de' contrarii è il rovescio della dottrina stabilita; pure, a ben guardarla nel fondo, scorgesi fino a un certo punto accordevole con essa dottrina. Il dirsi che i contrarii mediatamente distano, l'uno dall'altro, è già pruova che degl' intermedii debbano esservi fra loro; altrimenti la distanza saria non mediata, sì immediata, come accade ne'contradditorii. Così, il *bianco* e il *non bianco* sono contradditorii, e quindi immediate distano, l'uno dall'altro; laddove il *bianco* e il *nero* sono contrarii, ed essendo contrarii si dilungano in modo mediato, in quanto alcuna cosa possa e debba mediare fra i due estremi contrarii. Difatto, il

[1] Contraria sunt quae sub eodem genere maxime distant, et ab eodem subiecto mutuo se expellunt. *Metaph.*, X, 6.

colore, questo genere, può e debbe mediare fra le due determinazioni contrarie del *bianco* e del *nero;* essendo l'una e l'altra qualcosa d' identico nel *colore.*

Cotesta nostra induzione viene però annullata dalle altre parole, che si trova nella mentovata definizione de'contrarii; le quali dicono che questi si escludono scambievolmente dallo stesso subbietto: *mutuo se expellunt ab eodem subiecto.* Al quale proposito vuole avvertirsi che Aristotile parla de'contrarii nella loro astratta immobilità e differenza; e perciò dice che si escludono, e che non comportano un mezzo in che si uniscono. Ma quando considera i contrarii nella loro concreta mobilità e attinenza; allora confessa fra essi un intermedio. Infatti il Suarez, niente sospetto al presente, avverte con giustezza che Aristotile, ogni volta che dichiara i contrarii escludenti, aggiunge: *nisi alterum insit a natura.* [1] Laonde il medesimo Suarez, seguitando a chiosare Aristotile, dice che nei contrarii si richiegga sempre la esclusione formale, o vogliasi astratta: imperciocchè la effettiva e concreta nè è necessaria, nè immediata. [2] E veramente in astratto le contrarie determinazioni, e sieno per esempio l'*animalità* e la *razionalità*,

[1] Et ideo Arist., *Cap. de oppositis*, cum dixerit, contraria sese vicissim expellere, addidit, nisi alterum insit a natura. *Metaph* , Diss. XLV.

[2] Dicendum est per se ac intrinsice requiri expulsionem formalem; nam effectiva, neque est semper necessaria.... neque immediatá. *Ibid.*, Diss. XLV.

si porgono l'una escludente l'altra; perchè nell'astrazione predomina la distinzione. Per converso, in concreto predominando la distinzione e la relazione; quelle medesime determinazioni contrarie d'*animalità* e di *razionalità* presentansi inclusive nell'*uomo*. Del resto, su la dottrina aristotelica de'contrarii dovendo ritornare altre volte; per ora basta aver ricordato che se la definizione de' contrarii data da Aristotile non accordasi col concetto che di essi noi porgiamo, la cagione è ch'egli definisce i contrarii più dal lato formale ed astratto, che dal lato reale e concreto.

La logica formale, dopo Aristotile, considerò gli opposti contraddittorii e contrarii nelle sole proposizioni; e così la dottrina de'contrarii venne perdendo ogni dì più tutta la sua importanza metafisica; pur quella che ad essi avea accordata il *maestro di color che sanno*. Con ciò non voglio negare ogni utilità allo studio delle proposizioni contraddittorie e contrarie; ma tale utilità è più tosto pratica, che scientifica, siccome rilevasi in un breve lavoro logico del Drbal, [1] che sarebbe assai bene si voltasse di tedesco in italiano. Il Bonghi, in un suo prezioso trattatello di logica, benchè si occupi di logica formale, e protesti di non volerla negare a guisa degli hegeliani; pure ben avvisa a distinguere la contrarietà in astratta e in concreta, sconoscendo in quella ogni intermedio, e riconoscendo in questa,

[1] *Praktische logik oder Denklehre*; Wien, 1872.

cioè nella contrarietà concreta, un intermedio. Nella contrarietà astratta manca il mezzo incluso, guardandosi in essa le determinazioni contrarie, *come stabili e rigide in sè, senza intermedii*. Nella contrarietà concreta v' ha il mezzo incluso; a cagion che esse determinazioni si mirano nel *movimento continuo dell'una verso l'altra, formanti degl' intermedii tra l'una e l'altra.* [1] La qual dottrina logica intorno ai contrarii è in sostanza quella d'Aristotile, giusta la interpetrazione testè ricordata del Suarez, e che promettiamo di meglio sviluppare.

Per ora concludendo circa alla logica antica, osserviamo che la distinzione fra le due contrarietà può accettarsi a questa sola condizione: che serva a chiarire i contrarii, considerati nella sola differenza dall' uno e all'altro. Ma dove de'contrarii si voglia, come si debbe, contemplare tutto il loro esteso valore, cioè sì la differenza e sì l'attinenza, sì quello che hanno di diverso e sì quello che d' identico; la distinzione della contrarietà astratta e concreta diventa inutile, anzi dannosa; perchè tutti i contrarii, nel loro pieno valore, includono il mezzo, e riduconsi, come di sopra ci venne detto, al *principium inclusi tertii, aut tertii intervententis.*

VIII. La nuova logica dell'Hegel non ha voluto punto sapere della distinzione fra gli opposti contraddittorii e contrarii; per modo che in quella

[1] *Sunto delle lez. di logica*, pag. 38-42; Milano, 1860.

appellasi contraddizione tutto ciò ch'è opposto, o contrario e persino diverso. Dopo tanta confusione di principii e di fatti, nessuna meraviglia a sentirsi cantare in tutti i toni, che la contraddizione sia necessaria legge dell'universo, e che essa si trovi in cielo e in terra. Come rimediare con una filosofia, che giuoca continuo di confusioni e di equivocazioni? L'unico rimedio sta nel farmaco adoperato da Socrate contro i sofisti del suo tempo, voglio dire nella definizione; essendo questa la miglior guida che porga la scienza, acciocchè le cose e le idee tornino a posto. E della definizione noi facciamo uso, dove torni a proposito. Intanto piacemi porre in rilievo altre confusioni ed equivocazioni, che al medesimo risguardo si trova in qualche nostrano professore, ogni volta che ne'suoi scritti si è condotto da hegeliano. Io vo' parlare di Francesco Fiorentino.

Questi, toccando dello sforzo fatto da' teologi del medio evo di cansare le apparenti contradditture fra la predestinazione e la libertà, mostra di non fare nessun conto della diversità di rispetto, in che riposa la natura de'contrarii. Egli parla in questa sentenza: Celebre era divenuta la formola del senso diviso, e del senso composto; ritornello vuoto di ogni concetto. Per esempio le cose mondiali sono contingenti, guardate in sè; necessarie, guardate in relazione a Dio; indeterminate, se sole; determinate, se sotto l'influsso della causalità divina; quindi accordata la loro contingenza con la loro necessità. Ma cotesta non era effettualmente una con-

ciliazione, era una scappatoia; imperciocchè le cose da sole, nel *senso diviso*, sono una mera astrazione: esse non esistono, se non nel *senso composto*, cioè in relazione con Dio. [1] Se il Fiorentino si fosse contentato di mostrare mal viso all'abuso, che talvolta nel medio evo fecesi di tale dottrina dialettica, io non avrei niente ad osservare. Fatto sta, il suo linguaggio è risoluto contro la dottrina del *senso diviso* e del *senso composto*, chiarita nientemeno un *ritornello vuoto d'ogni concetto*, e la formola del *senso diviso* tenuta per *mera astrazione*, e la conciliazione che ne deriva, per *scappatoia*.

Alcuni hegeliani, del qual novero è il Fiorentino, pagano d'ordinario a carissimo prezzo l'odio, che hanno contro la logica formale, mostrandosi talvolta ignoranti di dottrine universalmente accettate. L' argomentare logico del *senso diviso* e del *senso composto* è appunto dottrina sì fatta, ed ha un valore scientifico importantissimo. L'uso di esso argomentare è assai antico: risale ad Aristotile, e anche più in là, ne' primordii cioè della filosofia greca. Aristotile nel libro de' Sofisti, ch' è l'ultimo de'Topici, tocca nel quarto capo la dottrina del *senso diviso* e del *senso composto*, allogando fra i sofismi verbali (in dictione) i due di composizione e di divisione, consistente quello in unire ciò che debbe andare diviso, e questo in dividere ciò

[1] *Pietro Pomponazzi*, pag. 448; Firenze, 1868.

che dee andar unito. Ora è chiaro che cansando cotesti due sofismi, s'abbiano in compenso i due importanti dialettismi del *senso composto* e del *senso diviso;* per l'uno de' quali si contempla unito quel che davvero è tale, e per l'altro, distinto quel che veramente è tale. In guisa che se i due sofismi, nel loro valore metafisico, introducono nell'universo le due insussistenti leggi della confusione e della separazione; i due dialettismi, anche nel valore metafisico, riconoscono nell'universo le due sussistenti leggi della relazione e della distinzione.

Tale avvertenza prova che la dottrina del *senso composto* e del *senso diviso* non appartiene, a dir giusto, al medio evo, nè è *ritornello vuoto di ogni concetto.* Fa maraviglia come con tanta leggerezza il Fiorentino gitti giù una dottrina logica, che forma la quintessenza della metafisica aristotelica, e anche della dialettica platonica. Tanto più fa meraviglia, in quanto che il Fiorentino, in una sua *Prolusione,* traeva prosperi auspicii per la filosofia italiana, se potea veder *tornato in onore Aristotile fra noi.* [1] Or per che mai egli primo dà il cattivo esempio di scordare in tutto Aristotile, nel parlare del *senso diviso* e del *senso composto;* giudicando tale dottrina, contro ogni verità storica, vano trastullo scolastico? Occupasse almeno un luogo non importante nelle opere d'Aristotile! Questi l'adoperò anche spesso nella metafisica, come, ad esempio,

[1] *Saggio stor. sulla Filos. greca*, Prolusione, pag. 326.

allorchè tentò la conciliazione delle sentenze di Anassagora e di Democrito. Il che diremo ad occasione più opportuna.

Ciò in generale: in particolare è poi da osservare che il dialettismo del *senso diviso* risguarda la relazione fra i termini contrarii, e il dialettismo del *senso composto* la relazione fra i termini identici. Con la relazione fra i contrarii, o, ch'è lo stesso, col principio di contrarietà affermiamo d'una medesima cosa opposte determinazioni, sotto distinto rispetto, ch' è quanto dire in *senso diviso*. Laonde il dialettismo del *senso diviso* è tanto importante, che di esso ci serviamo, qual norma generale, nel principio di contrarietà; per considerare, sotto distinto rispetto, quel che effettivamente debbe considerarsi come *diviso* e non come *composto*, ovvero, come diverso e non come identico. Con la relazione fra gl' identici, o, ch' è lo stesso, col principio d' identità affermiamo d'una medesima cosa identiche determinazioni, sotto identico rispetto. Nel qual caso ci gioviamo del dialettismo del *senso composto*, come di norma generale; imparando da esso a considerare, sotto il medesimo rispetto, quel che veramente è *composto* e non *diviso*, ossia identico e non diverso. Dalle quali cose vedesi chiaro, che la logica formola del *senso diviso* non è, come dice il Fiorentino, una *mera astrazione*, nè considera, come aggiunge, le *cose da sole*; travisando la vera dottrina logica e metafisica del *senso diviso*. Sì col *senso diviso* e sì col *senso composto* si mirano le cose in relazione; col

solo divario che il *senso diviso* guarda nella relazione delle cose tutto quello che v'ha di distinto, distinguendo ciò che debbe andar distinto; e il *senso composto* guarda nella relazione delle cose tutto quello che v'ha d'identico, immedesimando ciò che debbe andar immedesimato. Tutto ciò prova che le dottrine del *senso diviso* e del *senso composto*, nel loro dinamismo ontologico, abbracciano l'essere nella necessaria relazione verso sè e verso altro, distinto da sè. La qual relazione, per mio avviso, è legge dialettica dell'universa esistenza e conoscenza.

La logica formale, seguitando le preziose poste d'Aristotile, ha ben allogato nel novero de'sofismi il saltare o dal *senso diviso* al *senso composto*, o dal *senso composto* al *senso diviso*; perchè nell'uno e nell'altro caso s'incorre in cosa contraddittoria e impossibile. Saltando dal *senso diviso* al *senso composto*, si presume, contro il principio di contrarietà, che una medesima cosa sia e non sia, sotto il medesimo rispetto; laddove ciò è possibile solamente sotto diverso rispetto. Saltando dal *senso composto* al *senso diviso*, si pretende, contro il principio d'identità, che una medesima cosa non sia quel che sia necessariamente in sè stessa. Da qualunque lato, adunque, si meditino le due leggi logiche del *senso diviso* e del *senso composto*, o in quanto sofismi da cansare, o in quanto dialettismi da seguitare, hanno esse leggi sempre una importanza logica e metafisica incontestabile.

Forse coteste mie osservazioni si avranno per un pretto formalismo dell'antica logica? Così non

è: avendo ragionata la quistione sotto aspetto formale e reale, logico e metafisico. Del resto, devo pur dirlo. Se l'antica logica ha il grave torto d'avere spesso ridotto a meccanismo verbale quel ch'era in fondo dinamismo ideale e reale dell'universo; la nuova logica, cioè la hegeliana, alla quale il Fiorentino qualche volta, se non sempre, fa buon viso, ha pur essa il grave torto d'avere ora sconosciuto addirittura, ed ora alterato il dinamismo ideale e reale di quel meccanismo verbale. Io stimo assai Hegel, ma, da altra parte, son persuaso, e mi penso a ragione, che la sua reazione alla logica di tutti i tempi, ch'è la logica del genere umano, abbia delle esagerazioni imperdonabili.

IX. Frattanto ritornando alquanto indietro, è bene ricordare, delle varie cose assodate, principalmente questa: che, per nostro avviso, il secondo momento categorico dell'antitesi venga sorretto dal principio di causalità. Il quale principio, esaminato fino ad ora, si è trovato che non consti di termini identici o contraddittorii, sì bene di termini contrarii; in modo che la relazione di causalità sia relazione di contrarietà. Questa, dal canto suo, anche fino qui esaminata in sè e in risguardo all'antica e alla nuova logica, si è presentata in tutta la sua rilevanza dialettica, e dichiarata possibile negli ordini concreti dell'universo; essendo i termini contrarii, a differenza de'contraddittorii, di natura includenti e non escludenti, cioè a dire atti ad avere un termine medio, in cui si compongono e armonizzano. Per tanto la legge di causalità, ch'è

tutt'uno con la legge di contrarietà, governa il momento antitetico.

Avanza ora a dire se fra la causalità e la contrarietà sia possibile qualche riduzione. Intorno a che rispondo risoluto, che sono tutti e due i principii un solo e identico principio. Ovvero, a parlare con più esattezza, la legge di contrarietà è il fatto universale della natura, di cui la legge di causalità è il principio universale. Questo vero innegabile rende ragione dell'essersi nella logica sempre discorso de' principii d'identità, di contraddizione, di causalità, di finalità e di altrettali, e non mai del principio di contrarietà, che pure entra nel tutto e nelle parti dell'universo. Comunque sia di ciò, noi caviamo dalle cose dette questa finale conseguenza: che la causalità è il supremo principio concreto delle universe cose, e che la identità e la contraddizione sono due momenti astratti della causalità. Infatti, provato che la natura, nel suo successivo determinarsi, non comporta la legge d'identità, nè di contraddittorietà, sì di causalità; può facile avvenire che la virtù astrattiva dello spirito si fermi o all'elemento identico, o all'elemento diverso della causalità, ciò è a dire o all' inclusione o all'esclusione, che passano fra i due termini della causa e dell' effetto. Ciò avvenendo, han luogo i due principii d'identità e di contraddizione; i quali, com'è leggieri a vedere, non sono nessuno di essi il principio concreto di causalità, ma di questo due vedute parziali ed astratte. Il che spiega l'altro fatto

spesso intervenuto nella logica e nella metafisica, d'essersi cioè alcuni vanamente adoperati a ridurre il principio di causalità o al principio d' identità, o al principio di contraddizione; laddove il vero è, che il principio di causalità non comporta riduzione, rimanendo sempre sovrano nel giro della esistenza e della scienza. La qual sovranità di esso principio spiega ancora, esser prevalsa la semplice astrazione, ogni volta che nel dialettico movimento dell'universo venne scelto a norma universale o il principio d' identità, o il principio di contraddizione.

Dopo tutto ciò forse taluno indurrà, che per conto mio siano affatto inutili cotesti due principii. Questo non già; conciossiachè quanto al principio d' identità di sopra dissi la sua grande utilità scientifica, dove si tratti di esistenze e di conoscenze, considerate o nella loro primordiale indeterminazione, o nella loro finale determinazione. Il simile va detto circa al principio di contraddizione. Ancor questo giova e in immenso a ben considerare le conoscenze e le esistenze, o nella loro prima indeterminazione, o nella loro ultima determinazione. Ora per che guisa la contraddizione rende tale servigio? Rispondo che essa fa in forma negativa, quel che la identità in forma affermativa. Difatto, se il principio d' identità, in forma affermativa, annunzia che quel che è, necessariamente è tale e non altro; il principio di contraddizione, in forma negativa, assevera che quel che è tale e non altro in maniera necessaria, è impossibile

che nol sia; ripugnando assolutamente che l'identico includa il non identico, nell' identico tempo, e sotto l' identico rispetto.

X. Al momento categorico dell'antitesi, del quale fino ad ora ci siamo occupati, corrisponde il momento categorico della sofistica; a quella maniera che al momento categorico della tesi corrispose il momento categorico della dommatica. Intorno ai due momenti categorici antitetico e sofistico per prima cosa osservo, che la determinazione essenziale, formante la natura di qualsiasi categoria, è successiva per i due momenti antitetico e sofistico; eccetto che pel primo risguarda l'essere, e pel secondo il conoscere. Dalla relazione, già stabilita fra l'essere e il conoscere, seguita che come il momento antitetico ha luogo nel passaggio dal conato all'atto, che costituisce l'essere nel suo divenire; così il momento sofistico avverasi nel passaggio dal conato all'atto, che forma il conoscere nel suo divenire. Difatto, il conoscere, nel suo divenire, sta in un trapasso dal conato all'atto; essendo il conato rappresentato dal conoscere nel suo stato indeterminato, e l'atto dal medesimo conoscere nel suo stato determinato.

Le cose or accennate ci rivelan chiaro che la sofistica non comincia col semplice conoscere immediato e indeterminato, sì bene iniziasi col conoscere, nel suo divenire mediato e determinato; perchè in cotesto divenire prende elementi contrarii; i quali aprono il campo al conflitto,

che dicesi antitesi negli ordini dell'esistere, sofistica negli ordini del sapere. Il semplice conoscere, senza più, non patisce sofistica. Il conoscere immediato è sempre conoscere immediato, e in seno di esso, appunto per esser immediato, non v'ha opposizioni, contrasti e dubbii. Chi voglia ciò negare, fa inutili sforzi; essendo evidente che conoscendosi, senza parlare di tale o di talaltra conoscenza riflessiva, non può dirsi di non conoscere. Nè manco il semplice essere, senza più, comporta l'antitesi. L'essere, come tale, manca del divenire; e senza del divenire non si ha più termini opposti e contrarii, fra cui nasce e vive l'antitesi. Per tanto la sofistica, a foggia dell'antitesi, fondasi nel divenire; e non può andare diverso, avendo già fermato che il conoscere è distinto e non separato, è congiunto e non confuso con l'essere.

La sofistica, ch'è un fatto inevitabile del conoscere in via a divenire determinato, può esser preparativa, o definitiva. Se preparativa, è parte della dialettica, anzi n'è un momento così importante, che senza di essa non arrivasi alla perfetta dialettica; se definitiva, è parte della scettica, o meglio è in tutto la stessa scettica, che dichiarasi impotente di salire alla dialettica. Egli è chiaro che noi facciamo corrispondere all'antitesi la sofistica preparativa; conciossiachè come l'antitesi conduca alla sintesi finale della natura, così la sofistica preparativa ammannisca la finale dialettica della scienza.

XI. Noi, per altro, a ben intendere tutto il valore della sofistica, nel doppio significato già stabilito, è necessario che ne facciamo un tantino di storia. La sofistica antica, in quanto definitiva, cominciò dai dubbii parziali e arrivò al dubbio universale; la sofistica moderna, anche definitiva, è incominciata dalle contraddizioni parziali, ed è arrivata alla contraddizione universale. La sofistica antica è durata lungamente, insino al Kant, e si è fermata di preferenza nel volgere in dubbio l'umano conoscere, lasciando dal negare d'un modo risoluto l'essere delle cose.

Anassagora, Empedocle, Democrito, quantunque non iscettivi di professione, pure opposero de'dubbii al fatto della conoscenza delle cose; giacchè il primo dichiarò, le cose tutte essere come avvolte dalle tenebre: il secondo sfatò i sensi, ritenendoli quasi rete del pensiero: il terzo annunziò, la verità trovarsi come demersa in un pozzo tanto profondo, che era vano l' attingervela. [1] Protagora, scetticò di professione, credea che anco il vero possa, per così dire, traggersi dal pozzo; ne seguitava sempre che l'uomo, traendolo, ne diveniva la misura, o, come, scrive Platone, alludendo nel Teeteto alla sentenza di Protagora: saria vero a ciascuno ciò che appare, Το φαινόμενον έκάστω τοῦτο καὶ ειναι ῶ φαινεται; o, come dice Aristotile, esponendo la medesima sentenza: se tutto quello che si crede e che apparisce, è vero, è necessario che ogni cosa sia

[1] Aristotile, *Metaphis.*, Lib. IV, Cap. V.

insieme falsa e vera; giacchè parecchi hanno credenze contrarie gli uni agli altri.[1] Il Gorgia, anche risoluto scettico, abbarrò ogni passo a raggiungere il vero; conciossiachè egli si sforzò a provare tre cose: la prima, che nulla cosa esiste; la seconda, che ancora alcuna cosa esistesse, non potria esser conosciuta; la terza, che ammesso anche possibile il conoscerla, non potrebbe a patto di sorta venire espressa.[2] Dopo cotesti dubbii parziali, si pervenne al dubbio universale per opera del Pirrone. Questi non lasciò scritto alcuno. A testimonianza del suo discepolo Timone sappiamo, che, giusta il maestro, non potendo con la nostra facoltà conoscere delle cose nè il vero nè il falso, rimane, a viver tranquilli, un solo partito, cioè l'*aphasia: status mentis nihil affirmandi et negandi*, e l'*ataraxia: status animi imperturbatus.*

Un cosiffatto dubbio universale, che trasformò la sofistica totalmente in scettica, derivò parte dall'aver voluto mettere in contraddizione le cose sottoposte al senso con le cose sottoposte alla mente: parte dall'aver considerate le cose tutte in un'assoluta mutabilità, e come in perpetuo essere e non essere: e parte dall'averle tutte ridotte al puro ed assoluto essere. La scuola gionica opponeva le cose sensibili (φαινόμενα) alle cose intelligibili (νοούμενα) e in qualsiasi modo,

[1] *Metaf. d'Arist.*, trad. dal Bonghi, pag. 182.
[2] SESTO EMP., *Adversus Logicas*, Lib. I, num. 65. Ediz. Fabri.

come scrive Sesto Empirico; [1] e tale opposizione mettea il dissidio fra le verità di fatto e le verità di ragione. La scuola eraclitea affermava cho *tutto scorre* (πἀντα ρεῖ), o, come di essa dice Platone, che tutte le cose sono e non sono a un tempo; [2] e tale contraddizione rendea l'essere seco stesso pugnante e impossibile. La scuola eleatica, per converso, voleva che tutto sta immutabile, e che il *il solo ente è e si conosce:* οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μέ εον; [3] sì che l'essere mutabile diventava cosa inesplicabile e impossibile. Fra coteste scuole essendovi tanta manifesta guerra a danno del vero conoscere e del vero essere delle cose, i sofisti, in cambio di studiarsi di venire a conciliazione, si appigliarono al dubbio universale. Di tal guisa la sofistica, da preparativa divenne definitiva, da metodica si convertì in scettica; anche in odio alla dommatica, la quale, si credea, che affermava e pronunziava, come dice Sesto Empirico, della esistenza di cose incerte. [4]

XII. Venuto a quest'ultima rovina l'edifizio scientifico, era necessità riedificarlo, ed a ciò si adoperarono Socrate, Platone ed Aristotile, riconducendo la sofistica entro giusti limiti. Socrate oppose al dubbio smoderato de'sofisti scettici un dubbio moderato; e così creò la sofistica prepa-

[1] *Hypotyp.*, Lib. I, Cap. IV.
[2] *Theaetetus.*
[3] SIMPLIC., *Phys.*, Lib. I, 25.
[4] Ergo ille Dogmaticus, qui de incertae rei existentiae affirmat et pronuntiat. *Op. cit.*, Lib. II, Cap. I.

rativa, qual introduzione alla vera e perfetta scienza dialettica. Contro ai sofisti scettici sentenziava: *Scio me nihil scire, sed scio me nihil scire*. La quale sentenza parea un giuochetto di parole, ed invece era una leva potentissima, che rovesciava tutto l'edifizio incantato degli scettici, ed assicurava alla filosofia con una certezza assoluta il fatto del conoscere. Platone ed Aristotile seguitarono nell'opera, mirabilmente incominciata da Socrate.

Platone osservò prima di tutto contro agli scettici, che la sofistica, più che esser l'ultimo scopo della scienza, è uno sforzo a fare altrui contraddire *disputantem cogit contradicere*, come scrive nel Sofista. Di che vedesi che la sofistica definitiva, o scettica, secondo Platone, sta tutta nella contraddizione, ch'è uno sforzo innaturale dello spirito, adoperato ad arte, per allontanare l'ultimo scopo della scienza. In generale poi la sofistica preparativa, qual momento dialettico, nei dialoghi platonici è purificazione e preparazione dello studio filosofico: purificazione, in quanto è destinata a cancellare le pessime opinioni, che impacciano le funzioni del pensiero; preparazione, in quanto è avviamento all'altissimo sapere dialettico, o vogliam dire conciliativo. La distinzione dalla sofistica preparativa alla sofistica definitiva non si trova sempre chiara e risoluta in Platone; il che rende assai difficile la perfetta intelligenza di molti dialoghi, massime del Sofista e del Parmenide. Egli non contrappone le due maniere di sofistica, ma spesso

contrappone il sofista al filosofo; chiarendo che quegli rifugiasi nelle tenebre del non ente, e che questi, cioè il filosofo, aderisce sempre alla essenza ideale dell'ente.[1] Certo, con tale parlare vuol alludere ai sofisti scettici; ma, da altra parte, è pur innegabile che la sofistica, in sè stessa, non è semplicemente distruttiva appresso a Platone, sì anche, come dianzi ho detto, purificativa e preparativa.

Aristotile, meglio che Platone, accennò alla sofistica definitiva, o scettica che dicasi. Nell'ultimo de' Topici si occupò di essa sofistica, e ne assegnò cinque scopi affatto scettici; affinchè si possano intendere tutte le vie, apparentemente rette, che quella percorre a divagare la scienza dal suo fine vero e assoluto. Il medesimo Aristotile però alluse alla sofistica preparativa, in quanto è parte integrale della scienza dialettica. Per citare qualche luogo più importante, ricordo il III della Metafisica, dove fa il novero delle quistioni, come apparecchio sofistico al sapere dialettico. Allo stesso proposito avverte che « chi voglia andare spedito nella scienza, gli giova di discutere i dubbii per bene, e che non sia facile di ventilare e ragionare bene i dubbii ». Su le quali parole l'Aquinate fa cotesta chiosa ag-

[1] Sophistam pono, quia in non entis tenebras aufugit, et diuturna consuetudine tenebris illis effunditur, idcirco summa difficultate discernitur. Philosophus autem entis ipsius ideae ratione semper inhaerens, ob regionis illius splendorem facile cernitur. *Sophista.*

giustata: Coloro i quali vogliono ricercare la verità, non considerando prima le dubitazioni, assomigliano a quelli che ignorano dove si conducano. [1] Laonde San Tommaso, applicando quasi con iscrupolo tale dottrina aristotelica nelle sue opere, fa sempre in ogni indagine precedere le obbiezioni e le dubitazioni sofistiche alla soluzione e conciliazione dialettica. E ciò voglio basti a provare, che appo gli antichi si avvertì il bisogno d'una sofistica ben differente da quella degli scettici.

XIII. Passando dall'antica alla moderna sofistica, comincio dal dire che in ogni tempo i filosofi hanno pensato che il *vero è ciò che è: Verum est id quod est.* Il *ciò che è* s'indagò dai filosofi nelle cose sensibili, e si credette non trovarvelo; perchè dentro ad esse si agita il *perpetuo variare*, o vogliam dire il *perpetuo divenire.* Tale è in breve tutta la sofistica scettica del mondo antico. Il *ciò che è* si studiò dai medesimi filosofi nelle cose intelligibili, e si arbitrò di rinvenirvelo, veggendo in quelle delle *essenze immutabili*, o, ch'è lo stesso, un *immutabile essere.* Tal è, a corto dire, tutta la dialettica del mondo antico opposta alla sofistica scettica.

Venuto il Kant, questa singolar figura nel quadro storico della moderna filosofia, ancor investigò il *ciò che è*, ovvero *la cosa in sè* (das

[1] Illi qui volunt inquirere veritatem, non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt, quo vadant. *In Metaph.*, III, I.

Ding an sich); ma gli avvenne di non trovarla non pure nelle cose sensibili, com'era piaciuto agli antichi, eziandio nelle cose intelligibili; avendo colte anche queste in continue mutazioni, anzi in contraddizioni. Se non che l'opera del Kant rimase a mezzo la via; essendosi appagato a scovrire poche contraddizioni in poche idee. L'Hegel compiè l'opera del Kant, avvisando che le contraddizioni sieno innumerevoli in tutte mai le idee dell'universo. Di tal guisa la sofistica antica incominciò dai dubbii particolari, e arrivò al dubbio universale; e la sofistica moderna cominciò da particolari contraddizioni, e arrivò all'universale contraddizione. Ecco, con uno sguardo generale, tutta la storia della filosofia, a principiare da Eraclito infino ad Hegel, nuovo Eraclito dell'epoca moderna, e del pari *tenebroso* (σκοτεινὸς), come si disse il primo dell'epoca antica.

Dal quale sguardo generale volgendoci a particolari osservazioni, diciamo che il Kant scovrì delle contraddizioni nelle idee della ragione, principalmente in quelle dello spazio e del tempo, del composto e del semplice, della causalità e della libertà, di Dio e del mondo, e, a dir breve, nelle principali idee della metafisica pagana e cristiana. Ancora, scovrì altre contraddizioni nella unione delle idee alle cose, attuata mediante il giudizio sintetico *a priori*; atteso che in tale giudizio convengono gli opposti elementi del concetto e della intuizione. Da ultimo, altre contraddizioni trovò nelle cose sensibili, siccome avea praticato la sofistica antica; ma, a dif-

ferenza di questa, aggiunse che la contraddizione in esse era inevitabile; perchè l'esperienza, come cosa inesplicabile per sè stessa, è un necessario complesso di contraddizioni. Il Kant, scorte delle contraddizioni nelle idee, nelle cose, nella unione delle idee alle cose, sospettò, se non concluse risolutamente, esser possibile nessuna metafisica più: *Keine Metaphysik mehr* [1], quale scienza di *ciò che è*, o dell'*in sè*.

L'Hegel accettò le premesse del Kant, senza volersi rassegnare al suo sospetto; anzi non solo accettò, sì allargò le premesse di lui; volendo che le contraddizioni non fossero due e tre e quattro e cinque e sei, ma innumerevoli, come innumerevoli sono le idee e le cose dell'universo. [2] Lo Stotgardese, a discrepanza del Könisberghese, non volle sapere de'costui timori; essendo persuaso che le contraddizioni sono un momento necessario della dialettica. Da tutto ciò provenne che se la sofistica moderna, appo il Kant, inclinò alla scettica; appresso all'Hegel fecesi parte integrale della dialettica. Ho detto pensatamente che la sofistica, appo il Kant, inclinò alla scettica; perchè egli appellò il suo procedere *metodo scettico*, che ben distinse dallo scetticismo; attesochè questo rinunzia a ogni certezza, e quello, cioè *il metodo scettico*, a parer suo, *tende alla certezza*. [3] Io non annetto gran va-

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 613.

[2] *Die wissenschaft der Logik*, num. 48.

[3] Die skeptische Methode geht auf Gewissheit. Op. cit., pag. 357.

lore a tale riserva del Kant, dove pongasi mente agli ultimi risultamenti del criticismo, come vedremo nell'altro capitolo; pure ha un gran valore per questo: che il Kant volea, più che una sofistica scettica o definitiva, una sofistica dialettica o preparativa.

Il tentativo dell' Hegel, dopo quello del Kant, è senza dubbio audace; ma, a ben guardare, trovasi un necessario portato della filosofia kantiana, e dell' indole propria dell'epoca moderna. Da un lato quella filosofia avea tolto all'umano sapere il *ciò che è*, condannando esso sapere a doversi avvolgere necessariamente in un commisto di *ciò che è* e di *ciò che non è*, o vogliam dire di essere e non essere. Dall'altro lato, la indole dell'epoca moderna, a differenza dell'antica, non comporta il dubbio. Proprio i moderni non vi si raccolgono in pace, siccome allora avveniva, forse pel convincimento ch'era negli antichi di non potersi, in sul nascere della scienza, conseguire piena e assoluta certezza. Oggi si desidera una certezza, qual che la sia; e l' Hegel credette di donarla compiuta a suoi coetanei, facendo della contraddizione, più che cagione di dubbio, cagione di certezza assoluta; più che finzione subbiettiva dello spirito, funzione obbiettiva dell'universo.

XIV. Egli, per aggiungere il suo scopo, si adoperò a inventare una logica nuova, del tutto opposta alla logica antica. Se questa avea chiarita la contraddizione supremo principio del conoscere e dell'essere, nel senso che ciò che è,

necessariamente è: quella, cioè la nuova logica, ha tale principio, così inteso, per falso, illusorio, puerile. - Se l'antica logica avea sentenziata vera la conoscenza, che esclude la contraddizione, dallo Stagirita insino al Kant;[1] perchè *nequit idem simul esse et non esse*: la nuova logica, per opposito, tiene per vera qualunque conoscenza che include la contraddizione; perchè ciascuna cosa divenendo continuamente, si afferma e si nega a un tempo, e quindi *posset idem simul esse et non esse*. - Se l'antica logica avea dichiarata ciascuna proposizione particolare o vera o falsa (*aut aut*), secondo che annunziava il lato o vero o falso dell'obbietto: la logica nuova invece non intende sapere dell'*aut aut*; essendo per essa ogni proposizione particolare falsa, perchè enunzia un solo lato dell' obbietto. - Se l' antica logica avea giudicato che i contraddittorii in eterno si respingono, sì che torni impossibile un mezzo che li unisca e concilii; e siffatta impossibilità veniva espressa dal *principium exclusi tertii*: la nuova logica, per converso, avvisa che i contraddittorii ponno unirsi e conciliarsi in un terzo termine, che solleva quelli ad unità concreta più alta; in guisa che il *principium exclusi tertii* della vecchia logica debbe lasciare il campo al *principium tertii intervenientis* della nuova logica. Da tutto ciò la nuova logica inferisce, che sieno astratte e vuote identità quelle che affermano: *l'essere è l'essere*, e il *niente è il*

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 177-179.

niente; giacchè la identità concreta e piena è questa: l'essere e il niente in effetto sono il medesimo, ovvero: non v' ha pur una cosa, che non è uno stato di mezzo (Mittelzustand) fra essere e nulla;[1] tanto che nulla v'ha in cielo o in terra che non contenga in sè l'essere e il niente.[2]

Le differenze fino ad ora annunziate provano chiaro, s' io non m' inganno, che l'antica logica ben si appose, finchè tenne il principio di contraddizione per una legge dialettica dello spirito, atta a riconfermare in modo negativo il principio d' identità. Ma poi essa logica trasmodò, facendo del principio d' identità una legge universale del conoscere e dell'essere; laddove il vero è (e l'abbiamo provato), che un tal principio abbraccia il conoscere e l'essere nella loro condizione iniziale e finale. Nel passaggio dalla condizione iniziale alla condizione finale, ch' è momento sofistico nel conoscere, momento antitetico nell'essere, interviene, com' è dimostrato, il principio di causalità, tutt'uno col principio di contrarietà. Era questa, noi crediamo, la sola innovazione legittima da introdursi nell'antica logica.

L' Hegel ha voluto condurre tropp'oltre la innovazione, ed ha per conseguenza non iscreditata l'opera di tutti i secoli, cioè la logica eterna della ragione, ma l'opera sua, la sua logica, facendola schiava di meschini paralogismi. Egli, per esem-

[1] Dass Seyn and Nichts in der That dasselbe sind.... das nicht ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts ist. *Logik*, num. 19.

[2] *Ibid.*, num. 47.

pio, ha sentenziato vano, illusorio, puerile il principio d'identità: il che se fosse vero, sarebbe senza meno vana, illusoria, puerile tutta la sua logica; perchè di essa non potria più dirsi, ch'è quel che è necessariamente! Egli ha dichiarata ogni proposizione particolare falsa, perchè annunzia un solo lato dell'obbietto; ma se quella annunziasse il lato vero dell'obbietto, come sarebbe falsa? e se ogni proposizione particolare fosse falsa, come sarebbe più vera qualsiasi scienza, che consta sempre di proposizioni particolari, non esclusa la logica hegeliana, che pur consta di proposizioni particolari? Forse una seguenza di proposizioni particolari false produce, giusta la logica hegeliana, la verità della scienza? Forse nella scienza si può far senza di proposizioni particolari? E come si fa, non dico a seguitare, ma fino a cominciare una scienza senza proposizioni particolari, che dicano ad esempio: la tale scienza esiste: è tale la sua materia: il suo fondamento è cosiffatto e via discorrendo? Ma si dirà: le proposizioni particolari, che si fondano nell'*aut aut* dell'antica logica, annullano l'assoluta relazione delle cose. Ed io replico: l'*aut aut* annulla la confusione delle cose, ch'è un male della scienza, in ispecie della scienza hegeliana, non la relazione assoluta delle cose, che presuppone la distinzione. Forse nelle cose non v'ha qualcosa di *proprio* e di *comune*? E perchè, adunque, annullare il *proprio* nel *comune*, il particolare nell'universale?

L'Hegel da ultimo ha preteso di trovare un mezzo fra i termini contraddittorii. Pur chi si

persuaderà mai che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, cioè chi si persuaderà mai che tanto assurda impossibilità riducasi a logica e metafisica possibilità? S'insisterà, che i termini contraddittorii sono così, che ponendosi e opponendosi, facendosi e disfacendosi, compionsi fra loro, ed entrambi si compongono in una vera e perfetta unità. Ma ciò è una illusione della logica hegeliana. I termini contraddittorii, come tali, si oppongono e si disfanno sempre: non comportano mezzo, od unità di sorta, e riduconsi, come detto è, a questa formola: a—a=o. Solamente i termini contrarii si pongono ed oppongono, e nel porsi ed opporsi, vengono a comporsi in una vera e perfetta unità. E perchè? Perchè i termini opposti, che sieno contrarii, si trovano nel medesimo subbietto in diverso tempo e in diverso rispetto, o anche nel medesimo tempo, ma sempre sotto diverso rispetto. È la dottrina del *senso diviso*, che gli hegeliani disprezzano in odio alla logica formale; e pur quella è la chiave d'oro, che apre l'augusto tempio della scienza dialettica.

So bene che nella logica hegeliana spesso declamasi a conciliazione di termini contraddittorii, e nel fatto sono termini contrarii, e appena diversi. Che fare, quando in essa logica il sofisma, che più predomina e la guasta, forse per eccessivo amore di novità, è l'equivoco, l'eterno equivoco; sì che potrebbe dirsi una logica (strano a pensare!) di equivoci, e peggio ancora, di logogrifi? Di quì non è a maravigliare se dicasi

sempre contraddizione ora ciò ch' è semplice indeterminata opposizione, ora ciò ch' è pretta relazione verso altro, e il più delle volte quello ch' è contrarietà. E per arrecare alcun esempio, il Vera, parlando della unione possibile di contraddittorii, scrive: Il bianco e il nero esistono nel genere colore, il razionale e l'irrazionale nel genere animale ec. e il colore, l'animale, ec., sono il *tertium quid*, il mezzo che involge la contraddizione. [1] Or in questi casi e in altri simili è chiaro lo scambio de' termini contrarii in contraddittorii; sì che credasi d'assodare il mezzo incluso fra i contraddittorii, e invece si confermi il mezzo incluso fra i contrarii. Il medesimo Hegel scambia spesso i termini contraddittorii con i termini contrarii, e si potrebbono arrecare esempli senza numero.

Quando sono i termini davvero contraddittorii, si fa inutile sforzo a trovare il mezzo fra essi. Veggasi in questo esempio dell'Hegel: A vuol essere o + A o — A; con ciò si ha già un terzo termine, l' A, che non è + nè —, e che è, nello stesso momento, assai bene stabilito, come + A e come — A. [2] Puossi qui in maniera più strana confondersi la esclusione con l' inclusione? Se nella prima proposizione si dice, che A o è *più* o è *meno*; come si può inferire nell'ultima proposizione, che A è, nel medesimo tempo *più* e *meno*? Forse nel vocabolario della filosofia hege-

[1] *Logique de Hegel*, Introd., Chap. VI.
[2] *Ibid.*, num. 119.

liana l'*o* può prendersi per *e*, e l'*e* per *o*? E senza ciò, per che guisa concepire una quantità A, che sia a un tempo *più* e *meno*? A tal proposito mi ricordo d'aver letto, forse nell'Eutidemo di Platone, il quistionare di due individui, de'quali uno asseverava, esser $7 + 5 = 12$, e l'altro $7 + 5 = 14$; finchè fuvvi un terzo, che pensò conciliarli, con dire $7 + 5 = 13$! La conclusione è, che con la matematica e con la fisica non si scherza troppo; e l'Hegel ha voluto con quella scherzare talvolta nella logica, e con questa, cioè con la fisica, nella Filosofia della natura; e perciò un celebre fisico, a cui un giorno dimandavasi intorno ad alcuni pronunziati di quella Filosofia, esclamò: E che! dobbiamo noi forse racconciar la testa a un pazzo? Ecco dispiacevoli conseguenze di voler tutto innovare!

XV. Frattanto avendo a cavare pure un costrutto dalle cose dette intorno alla sofistica moderna, arbitro che questa si avvantaggi non poco dall'antica, per essersi riconosciuta in modo risoluto come un momento essenziale della dialettica. In ciò sta il vero merito dell'Hegel, a differenza del Kant, per cui opera la sofistica non per anche è essenzial momento dialettico. Se non che il merito, ch'io attribuisco all'Hegel, appartiene a lui solamente nella intenzione, non mai nella esecuzione. Quanto alla esecuzione la sofistica hegeliana è un ritorno peggiorato alla sofistica scettica degli antichi e di tutti i suoi predecessori; e dico peggiorato, perchè nell'antica rispettavasi almeno il principio di contraddizione

nella sua vera natura. Invece l' Hegel ha fatto della contraddizione *un'equivoca opposizione;* sperando con l'equivoco di predicarla altrui necessario trapasso a mirabile conciliazione. A tanto non è potuto arrivare; essendovi fra i termini contraddittorii una distanza inarrivabile, eternamente inarrivabile; e per conseguenza la sua sofistica è scettica, più largamente scettica, che non sia stata infino a lui.

Povero a me che dichiaro scettica la sofistica hegeliana! Tutti gli hegeliani grideranno a coro, ch' io ho avuta la benda avanti agli occhi, a non vedere che il loro maestro apertamente rifiuta non meno i dommatici, che gli scettici. Che maraviglia! Il fatto, nella scienza e nella storia, è stato sempre superiore a qualsiasi buona intenzione e vana declamazione. E il fatto è, che l'Hegel avendo inviluppato nell'equivoco, in questo terribile sofisma, i fatti più certi della coscienza, e i principii più evidenti della ragione, è incorso, senza volerlo, in un desolante scetticismo. Si ripeterà contro a me il solito ritornello *di non averlo capito!* Di siffatto rimprovero posso facile consolarmi; essendo omai volto a tutti coloro che han criticata la filosofia hegeliana.

Ma al risguardo v' ha di più e di più bello! Il rimprovero *di non averlo capito* è un regalo che gli stessi discepoli dell' Hegel, e spesso con molto sgarbo, si danno gli uni gli altri. Or s'immagini se costoro vogliono risparmiarlo ai miseri mortali, che si chiariscono non discepoli di lui; ancorchè ciò facciano con quel rispetto, che deb-

besi senza dubbio al suo potentissimo ingegno. Del resto, l'importante al nostro caso è, che cotesto ripetuto rimprovero, certo non piacevole nè gentile, riconferma l'accusa ch'io di preferenza muovo all'hegelianismo, d'esser cioè una filosofia di equivoci. I quali incitando continuo a dubbii, senza dissiparli, davvero danno luogo ad una sofistica, ch'è integral parte della scettica e non della dialettica; non altrimenti fu in generale l'antica, col solo divario, che questa sostò nella sospensione da ogni giudizio, e quella, cioè la sofistica hegeliana, cammina ardita, anche audace, nella equivocazione d'ogni giudizio.

XVI. Noi abbiamo accettata la sofistica, giusta la sola intenzione dell'Hegel. Noi diciamo che la sofistica debba esser *preparativa* e non *definitiva*; e perciò è, al creder nostro, un secondo momento categorico essenziale nel giro del conoscere, fondato nel secondo momento categorico anche essenziale dell'antitesi, che avverasi nel giro dell'essere. Or siccome è stabilito che l'antitesi consta di termini contrarii e non contraddittorii, egli avviene che quei termini, negli ordini del conoscere, diventino apparenti contraddizioni. Indi è che la sofistica, nell'antitesi appoggiata, non è passaggio da reali contraddizioni a reali conciliazioni, sì bene passaggio da apparenti contraddizioni a sussistenti conciliazioni. Da ciò non vorrei che altri inducesse, aversi per me il momento categorico della sofistica in conto di mera apparenza, come se io volessi a un tratto negare che ogni momento categorico

sia determinazione essenziale. Dico che la sofistica è passaggio dalle apparenti contraddizioni alle sussistenti conciliazioni, non perchè la sia una determinazione apparente ed accidentale. La sofistica, come *preparativa*, è sempre determinazione sussistente ed essenziale; pognamo che abbia per primo ufficio d'osservare che le contraddizioni, riverberantisi al nostro conoscere, sono apparenti e non sussistenti; essendo nell'essere i termini che le producono contrarii e non contraddittorii.

In che modo avvenga che i contrarii appariscano contraddittori al conoscere, è facile a intendere, sol che pongasi mente che ne' contrarii, com' è detto, trovasi dell' esclusione e della inclusione. Il conoscere riflessivo, del quale or trattasi, vede a prima giunta le cose più tosto dispiccate, che concatenate; più tosto nella loro esclusione, che nella loro inclusione. Di qui procede che esso conoscere da prima coglie i termini contrarii, come termini contradditorii: il che spiega l'apparente contraddizione. La sofistica, dunque, che interviene sempre nel conoscere riflessivo, chè al conoscere intuitivo appartiene la dommatica, è travagliata da dubbii, tutti procedenti da contraddizioni apparenti, che a primo aspetto mostransi in gran folla non meno nel fatto dello stesso conoscere, che nel vero dell'essere. I quali dubbii, che per un verso sono effetti prodotti da contraddizioni apparenti, ponno diventare, per altro verso, cause di molte contraddizioni, che si tengono non più per ap-

parenti, ma per sussistenti da chi trova impossibile a superare essi dubbii. Per il che avviene che la sofistica mutasi da *preparativa* in *definitiva;* come appunto incontrò alla sofistica antica, che rimase tutta intrigata ne'dubbii; i quali poi la sofistica moderna ha trasformati in contraddizioni sussistenti.

XVII. La sofistica, in quanto secondo momento categorico della dialettica, consistendo, per noi, nel passaggio dalle apparenti contraddizioni alle sussistenti conciliazioni, debbe di tutto proposito adoperarsi ad osservare e giustificare sì fatta apparenza delle contraddizioni. Al quale fine può ella arrivare con tre vie: con la prima, mostrando impossibili le contraddizioni, come cose sussistenti; con la seconda, indicando per che cagione i termini contrarii si rivelino termini apparentemente contradditorii; e con la terza, chiarendo come i contrarii, apparentemente contraddittorii, sieno tutti coordinati a reale conciliazione. Di coteste tre vie, la prima e la seconda sono già percorse; la terza percorreremo intera nel terzo ed ultimo momento categorico. Il che servirà a dimostrare il nesso che passa intimissimo tra i due momenti categorici dell'antitesi e della sintesi, della sofistica e della dialettica.

Se non che per le due vie già percorse è da aggiungere qualch'altra osservazione. La contraddizione sussistente non solo non ha luogo nel giro dell'essere, com'è provato, si nè pure nel giro del conoscere. Cio è facile ad ammettersi; conciossia-

chè, se torni impossibile negli ordini reali, che il non essere vada unito all'essere, riesca del pari impossibile pensare il non essere unito all'essere; in guisa che le leggi categoriche dell'essere si reiterino anche nel conoscere. Pure si objetterà, che se la contraddizione dilungasi dal conoscere, considerato in relazione all'essere; il simigliante non avverasi, guardato esso conoscere nel suo proprio esistere e divenire. Già tal separazione del conoscere dall'essere non è possibile; perchè il conoscere arguisce di necessità conoscere qualcosa. Ma anche ammessa e non concessa la separazione di che parlasi, è chiarissima la impossibilità di conoscere e di non conoscere nel medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto.

Pure s' insisterà, che il dubbio non cade tanto nel semplice e immediato conoscere, quanto nel riflessivo e mediato conoscere, ch' è proprio del momento sofistico. Lasciando da parte tutte le immaginabili contradditture, in che può incogliere il conoscere riflessivo e mediato, che devono dissiparsi, e mostrerò come si dissipino nell'altro capitolo; per ora a me basta osservare in generale, che come l'essere, nel suo divenire, non mai media fra i termini contradditorii dell' essere e del non essere, sì bene media fra il conato e l'atto dell'essere; così il conoscere, nel suo divenire, non mai media fra i contraddittorii termini del conoscere e del non conoscere, ma sì media fra il conato e l'atto del conoscere, o vogliam dire è passaggio dal conoscere indeterminato al conoscere determina-

to. Per tanto la contraddizione, come cosa reale, non ha mai luogo, sì negli ordini dell'essere e sì negli ordini del conoscere, sì nel momento antitetico e sì nel momento sofistico.

Quanto ai contrarii, che appaiono contraddittorii, aggiungiamo che la cagione di tal fatto è parte obbiettiva, parte subbiettiva. La parte obbiettiva sta in quell'elemento di esclusione che si giace ne' contrarii, pel quale elemento si combattono e urtano fra loro, come se fossero l'uno all'altro contraddittorii e repugnanti; laddove tali veramente non sono, per l'altro elemento d'inclusione che vive nel loro seno. Dei quali due elementi, che accompagnano i contrarii, s'è abbastanza ragionato. La parte subbiettiva consiste nella riflessione. Questa, benchè fatta per l'analisi e per la sintesi; pure, nel cominciare ad esercitarsi, è predominata più dall'analisi, che dalla sintesi. Perciò la riflessione, in su le prime, scorge ne'termini contrarii anzi la esclusione, che la inclusione; e ciò spiega il mostrarsi da principio essi contrarii in antinomia, più che in armonia; in opposizione, più che in conciliazione. Arrogi che i termini contrarii non potendo mai trasformarsi in termini identici (altrimenti l'armonia da essi risultante si converterrebbe in monotonia), dee altresì per questo avvenire che la pugna fra quelli unquemai cessa, nè può cessare. Or non è difficile che la pugna si abbia per ripugnanza dallo spirito umano; e così incontra che i contrarii diventino, s'intende sempre a nostro risguardo, contradit-

torii. Solo una lunga e matura meditazione può diradare e dissipare tutte le apparenze contraddittorie, scorgendo attraverso ad esse tante latenti armonie dialettiche.

Così, per non lasciare al presente sì fatta dottrina senza qualche esempio, la scettica credette di vedere innumere contraddizioni fra l'esperienza e la ragione, fra il divenire e l'essere, fra la sofistica e la dialettica; e tali contraddizioni l'ebbe per sussistenti. In cambio sono apparenti. Di fatto, i termini di che constano essendo tutti necessarii nella universa esistenza e conoscenza, non si può l'uno negare nell'altro, come contraddittorii, ma devono tutti affermarsi come contrarii, penetrandone la conciliazione. Perciò, nel conoscere è necessità affermare la esperienza e la ragione, continuandosi e compiendosi a vicenda, siccome due gradi esplicativi e perfettivi di esso. Perciò, il divenire e l'essere sono innegabili, e, in distinto senso, si accordano a maraviglia; giacchè la profonda scienza trova di necessità il divenire nell'essere e l'essere nel divenire. Cotesti due termini, da contrarii fannosi contraddittorii, quando annullasi o l'essere nel divenire, com'è avvenuto appo Eraclito ed Hegel, o il divenire nell'essere, come han operato Parmenide e Rosmini. Perciò finalmente la sofistica e la dialettica debbono accettarsi da lato differente; perchè sono due momenti d'un medesimo processo categorico: di cui l'una è la essenziale preparazione, e l'altra la essenziale conclusione, o vogliam

dire l'una la quistione preliminare, e l'altra la complimentare soluzione. Ma intorno a ciò basti; chè il resto qui di presso si troverà.

Capitolo IV.

Del terzo momento categorico.

I. Ed eccoci all'ultimo de'momenti categorici, cioè alla sintesi, dove il processo dialettico trova il suo natural riposo e risultamento. Se a quest'ultimo momento categorico non si pervenisse, o non si potesse pervenire, la scienza dialettica rimarrebbe a mezzo la via, o, meglio, andrebbe affatto spacciata. Conciossiachè l'universale armonia, ch' è lo scopo precipuo della scienza dialettica, non è conseguibile mai, una volta che si affermi impossibile il trapasso dall'antitesi alla sintesi, dalle apparenti contraddizioni alle sussistenti conciliazioni. Laonde la prima cosa dobbiamo indagare, si è di ben stabilire il razionale e lo sperimentale passaggio da'due momenti categorici della tesi e dell'antitesi al terzo ed ultimo momento categorico della sintesi.

Cominciando senz'altro indugio, richiamo a mente che ogni momento categorico è determinazione essenziale, salvo che iniziativa nel primo momento tetico, esplicativa nel secondo momento antitetico, terminativa nel terzo momento sintetico. Il primo momento categorico, riducendosi ad un conato primo, essente in sè stesso, gode

di preferenza la identità o l'omogenia: il secondo momento categorico, abbracciando differenti atti, che si distrigano dal conato primo, versa di particolar modo nella contrarietà o nell'eterogenia: il terzo momento categorico, componendo ad armonia gli atti secondi con l'atto primo, tiene in proprio la reciprocità o armogenia. Ora, il necessario nesso fra i momenti categorici della tesi e dell'antitesi è provato; vuolsi provare il necessario nesso dell'antitesi con la sintesi.

A prima giunta nasce il sospetto non potere dall'antitesi derivare la sintesi, parendo che dai contrarii, di cui consta l'antitesi, non si possa mai ottenere la sintesi o l'armonia. E pure se dall'omogenia, rappresentata dalla tesi, non seguitasse la eterogenia, rappresentata dall'antitesi, non si potrebbe mai ottenere l'armogenia, cioè la sintesi. E per fermo, un essere, concepito come affatto omogeneo, è, a parlar proprio, solo sè stesso, affatto identico con sè stesso; e perciò è impossibile che sia acconcio, rimanendo chiuso e identico in sè stesso, ad armonia di sorta. Nè manco un essere, che si unisca ad un altro essere, che con quello sia affatto omogenèo, produce alcuna armonia. Tale unione, a parlar giusto, è, più che relazione, ripetizione; più che armonia, monotonia; sì perchè una relazione concreta, senza concreta distinzione, è affatto inconcepibile; e sì perchè è del pari inconcepibile un'armonia concreta, senza concreta eterogenia. Insomma, l'omogeneo, per venire all'armogeneo, dee passare per l'eterogeneo; e tale passaggio ha

luogo, esplicandosi l'omogeneo in varii atti eterogenei. I quali si dicono contrarii „ principalmente per questo: che sono varii, e nella loro varietà naturale, tornano pugnanti, non mai repugnanti. Nè ciò basta, perchè l'omogeneo arrivi in modo perfetto all'armogeneo. È necessario altresì che l'omogeneo, esplicantesi, venga alla sua finale esplicazione; a cagion che se i contrarii, nel loro primo esplicarsi, mostrano a preferenza ciò che hanno di esclusivo, e però di contrastante e cozzante; solo esplicati per intero, dispiegano ciò che posseggono d'inclusivo, per cui si accordano e pacificano. Di che la ragione è, che i contrarii esplicati reiterano l'unità, onde son mossi; non, a vero dire, di omogenia, ch'è unità originativa implicata, sì di armogenia, ch'è unità terminativa esplicata.

II. Cotesto nascere dall'antitesi la sintesi, dalla contrarietà la reciprocità, dalla eterogenia l'armogenia, è verità antica, confessata non meno dalla religione orientale, che credea comporsi l'universo di cose opposte, che dalla religione occidentale; la quale facea generare l'armonia da Marte e da Venere. Il medesimo vero si accettò sempre da'filosofi; come dire da Pitagora, che voleva il mondo, nella sua successività, plasmato da contrarii elementi: da Eraclito, che dichiarava il combattimento padre di tutte le cose: da Empedocle, che pensava, l'universo andare in fascio senza componenti eterogenei; il che potrebbe dirsi di tutti i filosofi antichi, salvo di Anassagora. Il fatto poi riconferma che negli or-

dini sociali meglio armonizzano i dissimili, che i simili. Meglio, ad esempio, si accorda l'uomo con la donna, che l'uomo con l'uomo, e la donna con la donna. Meglio si amica il zoppo col cieco, che il zoppo col zoppo, e il cieco col cieco. Meglio convivono l'umile col vanitoso, che il vanitoso col vanitoso, e l'umile con l'umile.

Al proposito, oltre agli esempli annunziati, potrebbono arrecarsi infiniti altri esempli; ma basta per ora toccar di volo siffatta materia, che ci siamo proposti di sviluppare nel terzo e quarto libro della dialettica. Dico, seguitando nella via degli esempli, che la natura presenta i componenti del cielo e della terra, del solido e del liquido, dell'oriente e dell'occidente, dell'aurora e del crepuscolo, del giorno e della notte, dell' inverno e della state, de'colli e delle valli, e più e più altri elementi contrarii. Dai quali senza dubbio deriva la mirabile armonia della natura; tanto che se da questa andasse l'antitesi di siffatte parti contrarie, non più vi splenderebbe la stupenda sintesi del tutto. Anche l'arte, nelle sue varie manifestazioni, ha varii elementi contrarii, e nel cozzo di essi contrarii trova tutta la sua gaiezza e grandezza, che tanto rapisce l'animo degli uditori e degli spettatori. Così, nella musica vi ha il soprano e il profondo, il contralto e il contrabbasso: nella pittura il chiaro e l'oscuro, la luce e l'ombra: nella scultura l'alto e il basso rilievo, le rettilinee e le curvilinee; nella letteratura il sublime e l'umile, il serio e il faceto, l'orribile e il mirabile. Queste ed altre

antitesi compongonsi a innegabile sintesi, e fanno dell'arte la fattura più armonica, la dea più avvenente, che rapisca il cuore umano.

Non solo l'arte, la scienza ha pure le antitesi, e fra tante, quelle de' fatti e de' principii, del sensibile e dell' intelligibile, dell'esperienza e della ragione, del soggetto e del predicato, delle premesse e delle conseguenze. Tutte coteste antitesi vanno coordinate alla sintesi, e la sintesi è sempre la relazione, rappresentata ora dal giudizio, ora dal raziocinio, ora dal metodo, ora dal sistema, e in generale dal termine medio, che nella scienza è eterno unificatore e conciliatore di tutti gli estremi termini contrarii. Finalmente nella civiltà ancor ci ha antitesi senza numero; come dire del bene e del male, della lode e del biasimo, del merito e del demerito, della virtù e del vizio, della giustizia e dell' ingiustizia, della legge e della forza, della libertà e della servitù, dell'uguaglianza e della disuguaglianza. Fra queste e altre antitesi non manca una sintesi, in cui quelle si armonizzano, e può allogarsi nel progresso, coordinatore universale di tutti i casi contrarii della storia. Dunque è un fatto che nella natura, nell'arte, nella scienza, nella civiltà, è l'antitesi, e per l'antitesi la sintesi.

Il simigliante può osservarsi altresì in ciascun essere concreto e determinato. Il minerale è la sintesi della repulsione e dell'adesione, e tale sintesi è l'attrazione, che contiene i due momenti contrarii della repulsione e dell'adesione. Il che spicca a meraviglia nel magnete, sintesi attrat-

tiva di due poli, cioè del polo sud e del polo nord; in modo che il magnete non è uno de'due poli, ma l'unione sintetica della loro opposizione antitetica. Il vegetale anche è una sintesi d'interiorità e di esteriorità; e la esteriorità è la materia, come ad esempio terra, aria, calore, succo, di che ha bisogno per isvolgersi; e la interiorità il seme, forza che in sè attrae tuttoquanto di fuori è ad esso vegetale necessario. L'animale è pure sintesi organica di elementi e di movimenti contrarii, e gli elementi contrarii sono vitali e minerali, molli e duri, e i movimenti contrarii sono di contrazione e di dilatazione, di consumazione e di riparazione, di espirazione e d'inspirazione; senza de'quali elementi e movimenti mancherebbe affatto l'armonia della vita animale. L'uomo ancora è antitesi, sollevata a massima sintesi: l'antitesi è la dividuità del pensiero e del corpo in tutti i varii movimenti dell'uno e dell'altro; la sintesi è l'individuità fra il pensiero e il corpo, per la quale l'uomo è unimento indivisibile di mentalità e di animalità.

E non pure nell'universo reale, eziandio nell'universo ideale ogni antitesi volge a sintesi, ogni varietà di contrarii componesi a innegabile unità. Anzi in tanto nell'universo reale v'ha il processo categorico dall'antitesi alla sintesi, in quanto un tal processo è fontalmente nell'universo ideale. Cotesto universo consta d'innumerevoli idee, talvolta semplicemente diverse, e spesso anche contrarie, tutte però tendenti ad una sola e identica idea. Il genere sommo del-

l'ente, di là dal quale non può andarsi, di qua dal quale non può fermarsi, è appunto l'una e identica idea, in cui raccogliesi la varia e moltepIice serie indefinita delle idee. È dessa la massima unità, contenente la massima varietà ideale, o, ch'è lo stesso, la massima sintesi, contenente la massima antitesi ideale. E non solo la idea dell'ente, eziandio ciascuna idea è unità, contenente varietà; perchè ciascuna idea, come vedremo a suo luogo, è genere più o meno comprensivo ed estensivo, ovvero universale, che significa *uno verso il vario*. Giusto perchè qualunque idea abbraccia unità e varietà, seguita che qualunque idea è processo categorico dalla tesi all'antitesi, e dall'antitesi alla sintesi. Allorchè diremo dell'ideale in relazione al reale, si potranno assodare meglio le cose appena accennate, ed altre nè manco accennate.

Intanto da tutto il fin qui esposto è lecito inferire che l' universo, per ogni dove, porge la tesi disposta all'antitesi, e questa alla sintesi; talchè i tre momenti categorici formino un perfetto processo logico armonioso. Salvo che nelle cose materiali predomina più l'antitesi, che la sintesi, e nelle cose spirituali più la sintesi, che l'antitesi; egli è certo che le une e le altre, precedute già dal momento categorico della tesi, hanno i due momenti categorici dell'antitesi e della sintesi. Se nelle cose materiali predomina l'antitesi, la ragione è, che esse avendo a potissima prerogativa la impenetrabilità e la divisibilità, rilevano assai spiegata la scomunicazione

delle parti contrarie. Invece nelle cose spirituali predomina la sintesi; perchè esse godendo per carattere essenziale la penetrabilità e la indivisibilità, contengono di preferenza la comunicazione, anzi la compenetrazione degli elementi contrarii. Ma di ciò si dirà più largamente. Per ora, avendo chiarito in generale che la sintesi finale nasca dall'antitesi intermediale, e l'una e l'altra dalla tesi iniziale, è d'uopo studiare la sintesi in sè stessa, così come vennero studiate in sè stesse la tesi e l'antitesi.

III. A tale scopo ci facciamo da più alto, dalla dottrina della relazione, importante sempre, ora, più che in altro caso, importantissima. Aristotile tenne la relazione (πρός τί) per una quarta categoria, in iscambio d'averla per una comune proprietà di tutte mai le categorie. Da ciò derivò, non aver egli riconosciuta la relazione in tutte le idee e in tutte le cose, sì bene in alcune idee e in alcune cose, e in generale in tutte quelle idee e cose, che credette siano ad altro (*quae sunt ad aliquid*). [1] Il quale difetto circa alla relazione non si cansò da'suoi discepoli; conciossiachè il Trapezonzio e il Cesario, per non citarne di più, anche della relazione fecero una quarta categoria, e la considerarono solo nelle idee e nelle cose che si riferiscono ad altro, come se potessero darsi delle idee e delle cose nell'universo, che non si riferiscono ad altro. [2]

[1] *Categoriae princ.*, Parte II, Cap. VII.

[2] TRAPEZONTII, *Dialettica*, pag. 21; Venezia, 1567. CAESARII, *Dialettica*, Tract. II; Lugduni, 1546.

Ai dì nostri il Tiberghien ha quasi rinnovata, in risguardo alla relazione, l'angusta dottrina di Aristotile. Egli, infatti, ha pensato che nell'essere s'abbia la relazione, solo dopo la tesi e l'antitesi, cioè nella sintesi; come se la tesi e l'antitesi non andassero sottoposte alla legge della relazione. Di più, ha creduto che nel conoscere avvenga la relazione dopo la nozione, cioè nel giudizio, come se la nozione non fosse essa ancora una relazione fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto. [1] L'Hegel e il Gioberti hanno oggi il merito d'aver considerata la relazione in tutta la sua ampiezza, ristorando la dottrina pitagorica, in gran parte seguitata da Platone.

Appo dell'Hegel ciascuna cosa è in sè (*an sich*), l'opposto o l'altro di sè stesso (*das Andere seiner selbst*); perciocchè in nessun luogo trovandosi una cosa che fosse del tutto immutabile, seguita, come dice il Weber, che niente sia che a ogni momento non si muti e non si tragitti in altro opposto. [2] Cotesto mutarsi e tragittarsi in altro opposto è una necessaria contraddizione inerente in ciascuna cosa, giusta la filosofia hegeliana. Il Gioberti scrive: L'essenza di Dio e delle cose è la relazione; ed ancora: Relazione è la base di

[1] *Logique*, Tom. I, pag 383-386; ediz. cit.

[2] Si vel uno in loco quidquam reperiretur, quod omnino esset incommutabile, sequitur, ut nulla plane res sit, quae sese non mutet nec in rem aliam, atque nunc est, omni temporis momento se transvertat. De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio, pag. 12; Vratislaviae.

tutto, cioè la formola ideale.[1] Salvo l'esser pel filosofo Stotgardese la relazione universale un'impossibile contraddizione, e pel filosofo torinese un'arbitraria affermazione, in entrambi è lodevole il riconoscere la relazione, qual essenza ed esigenza della universale idealità e realtà.

IV. Or venendo per conto nostro a parlare della relazione, prima di tutto avvertiamo che in ogni relazione v'ha *unità* ed *alterità*. L'*unità* è qualcosa d'uno o d'identico, in cui la relazione fra i termini debbe fondarsi; l'*alterità* è qualcosa di altro o di diverso, esistente nei termini che formano la relazione. Di quì può dirsi senza più, che la relazione sia: *unità concatenantesi ad alterità.* Siffatto concetto della relazione è ampio al possibile, e si riferisce ad ogni maniera di relazione; conciossiachè non sia cogitabile nessuna relazione, in cui non vi sia dell'*uno* e dell'*altro:* dell'*uno*, come antecedente originativo di essa; dell'*altro*, come conseguente terminativo di essa. L'*altro* appartiene ai termini, da tutti ammessi in ogni relazione; l'*uno* appartiene alla copula, anche confessata da tutti nella relazione. I termini son ben detti termini, essendo l'*altro* in che termina l'*uno;* e la copula è ben detta copula, essendo l'*uno*, che, originando l'*altro*, lo copula a sè stesso.

Ciò posto, è chiarissimo (e questo valga in riconferma di tutte le cose già stabilite) che i due principii d'identità e di contraddittorietà sono

[1] *Protologia*, Vol. I, pag. 245 e 247; ediz. cit.

due relazioni escogitate dall'astrazione, per niente fondate nella natura concreta della relazione. Difatto, nel principio d'identità si trova l'*unità* senza l'*alterità;* perchè i termini sono monotona ripetizione dell'*unità:* e nel principio di contraddittorietà si trova l'*alterità* senza l'*unità*, perchè i due termini non hanno mezzo di sorta. Può anche dirsi che nella contraddittorietà v'è l'*unità* senza l'*alterità*, se pongasi mente che uno dei termini sia una pretta finzione dello spirito umano. Comunque dicasi, egli è certo che in entrambi i principii la relazione è dimezzata; non essendo reali in essi l'*unità* e l'*alterità*, siccome debbe rinvenirsi in ogni concreta relazione. Ovvero, a dir meglio, ne'due principii la *unità* è concreta, e l'*alterità* astratta; atteso che nel principio d'identità l'*alterità* è un'astratta ripetizione della stessa *unità*, e nel principio di contraddittorietà l'*alterità* è un'astratta opposizione infinta contro l'*unità*. Per tanto i due principii d'identità e di contraddittorietà, come sono due relazioni dimezzate, così sono due momenti dimezzati della universa dialettica.

Seguitando nel nostro argomento, stabiliamo ancor meglio per che cagione la relazione concreta abbraccia necessariamente l'*unità* e l'*alterità*, o, ch'è lo stesso, la identità e la diversità. L'uno concreto non è semplice vuota identità. L'uno astratto è semplice vuota identità, cioè sè stesso, immutabilmente sè stesso. L'uno concreto è l'identico e il diverso in iscambievole relazione. Difatto, l'uno concreto, a ben considerarlo, è

l'altro dell'uno e per l'uno, o vogliam dire è l'uno, che a un tempo esclude ed include l'altro. Perciò la unità concreta è veramente triplicità concreta, ciò è a dire i due componenti essenziali della *unità* e della *alterità*, composti entrambi a mirabile unità armonica. Così, l'unità concreta del parentado abbraccia la diversità de' genitori e de' figliuoli, formanti unità di famiglia. La unità concreta del genere umano contiene la varietà degl' individui, collegati per naturale società. La unità concreta della fratellanza comprende moltiplicità di uomini, uniti per cambievole amore e rispetto.

In coteste deduzioni, quel che può rimanere incerto, si è, che siccome le *unità* e le *alterità* concrete di qualsiasi relazione ponno essere o le idee, o le cose, o le idee e le cose insieme; pare che siffatti termini non comportino necessaria relazione verso sè, e verso altro; e quindi *unità* dirompentesi in *alterità* e reiterantesi in *unità*. Pure, quando si ponga mente che noi parliamo di idee e di cose concrete, cessa qualunque incertezza. L' idea concreta dell'ente, per atto d'esempio, senza la relazione dell'uno verso il vario, o vogliam dire senza *unità* concatenantesi ad *alterità*, non può intendersi: l'idea concreta di spazio, senza la relazione dell'unità dirompentesi nella moltiplicità di elementi coesistenti, non può intendersi: l' idea concreta di tempo. senza la relazione dell' unità verso la moltiplicità di momenti succedenti, non può intendersi: l' idea concreta di creazione, senza la relazione tra

l'uno creante e il vario creato, non può intendersi: la idea concreta di generazione, senza la relazione fra il generante e il generato, non può intendersi. Nè ciò basta: il principio concreto è a sè, e alla conseguenza: la conseguenza concreta è a sè, e al principio: il soggetto concreto è a sè, e al predicato: il predicato concreto è a sè, e al soggetto: il termine estremo concreto richiama l'altro termine estremo concreto: il termine medio concreto è relazione fra i due termini estremi. Anche le parole, che sono segni delle nostre idee concrete, si richiamano cambievolmente, e cotesto fatto riconferma il necessario riferirsi delle idee. Il *mio* non istà senza l'*io*, e l'*io* non istà senza il *mio*: il *tuo* non istà senza il *mio*, e il *mio* non istà senza il *tuo*: il *tu* non istà senza l'*io*, e l'*io* non istà senza il *tu*. Di che vedesi che non siavi idea concreta, o pensata od espressa; la quale non complichi una necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Non avviene diverso in ogni cosa concreta.

L'essere concreto, per necessario dialettismo, se non fosse a sè, ridurrebbesi al nulla; e se non fosse simultaneamente ad altro, anche ridurrebbesi al nulla; giacchè ogni essere dell'universo vive sè, e convive con altri. La causa, che sia concreta, vuol di necessità un effetto corrispondente; ed un effetto, che manchi di causa, non può nè manco pensarsi. L'uno senza il vario, è astratto e non concreto; il vario senza l'uno, è contradditorio, inesplicabile. L'infinito, che non partorisca il finito, è un'astrazione e rap-

presentazione fantastica; il finito, per converso, che non arguisca l'infinito, nè pure è concesso di escogitarlo. La mente non si dà senza l'universo, e l'universo non si dà senza la mente: il minimo non si dà senza il massimo, e il massimo non si dà senza il minimo: il simile non si dà senza il dissimile, e il dissimile non si dà senza il simile: la linea è la projezione del punto, e il punto è la implicazione della linea: la circonferenza è il centro esplicato, e il centro è la circonferenza implicata. Insomma, per la legge di relazione, ogni idea complica l'altra idea, ogni cosa abbraccia l'altra cosa, e il tutto è nel tutto.

Già questa verità, che gli antichi presentirono appena, e su la quale dobbiamo ritornare nel terzo libro della dialettica, oggi è quasi una degnità filosofica, accettata da tutti i sistemi, spiritualisti o materialisti che sieno, idealisti o sensualisti che vogliano dirsi, meccanici o dinamici che si manifestino. Ermanno Lotze scrive: Un ente che esiste solo in sè, senza nessuna relazione con altri enti, è privo d'ogni determinazione, non è pensabile, esso è un nulla. [1] Prima del filosofo di Germania il nostro filosofo da Nola, Giordano Bruno, avea già avvertita mirabilmente la universalità della relazione con queste parole: È da por mente, che niente è dicibile o concepibile, che non possa esser fondamento di relazione. [2] Di che la ragione è la necessaria re-

[1] MIKROKOSMUS, *Erster Band*, pag. 37; Leipzig, 1869.
[2] *Summa term. Metaph.*, num. XVI.

lazione verso sè, e verso altro, che trovasi in ogni idea e in ogni cosa.

V. La dottrina della relazione, così esaminata e spiegata, può ora applicarsi ai tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi, della sintesi. La tesi è atto primo in sè, e conato ad altro: l'antitesi è atti secondi in sè, e conato ad altro: la sintesi è atto ultimo verso sè, che abbraccia verso altro tutti gli atti precedenti armonizzati. La tesi, nell'esser atto primo in sè, è principio intrinseco, identico in sè stesso; nell'esser conato ad altro, contiene potenzialmente il diverso, e si congiunge di necessità all'antitesi, che abbraccia il diverso attuato in tutti i suoi atti secondi contrarii. L'antitesi, in quanto è a sè, risulta di atti contrarii e non cotraddittorii; in quanto è ad altro, accenna necessariamente all'atto primo da cui deriva, e all'atto ultimo a cui inclina. La sintesi, considerata verso sè, è un tutto ultimato; considerata verso altro, è un necessario risultato degli atti contrarii, che, esplicati affatto, cessano d'esser semplicemente contrarii, e si compongono a mirabile armonia. Di che vedesi che i tre momenti categorici formano un perfetto processo dialettico, fondato tutto nella necessaria relazione verso sè, e verso altro, contenuta in ciascun momento; in guisa che dove si togliesse siffatta relazione, mancherebbe il necessario processo, o ritmo, giusta il linguaggio platonico adoperato nel Filebo.

Ciò premesso, è lecito raccogliere questa finale conclusione: che ciascun momento categorico

quasi induasi, per esser necessaria relazione a sè stesso, e ad altro distinto da sè stesso. Con ciò non vogliamo dire che ciascun momento categorico guarda innanzi e indietro; stante che la tesi, per esempio, guarda innanzi e non indietro, e la sintesi guarda indietro e non innanzi; essendo quella una prima potenzialità, che debbe progredire, e questa un'ultima attualità, già progredita. La sola antitesi, a guisa di Giano, guarda innanzi e indietro; appunto perchè trovasi nel mezzo fra la tesi e la sintesi; e a rispetto della tesi, indietro, e della sintesi, innanzi. Laonde appellai l'antitesi anche determinazione mediativa.

M'è parsa indispensabile tale avvertenza; giacchè lo Spaventa, parlando del Gioberti, dice che per costui ogni idea *guarda innanzi e indietro;* laddove il Gioberti scrive proprio così: Ogni idea in virtù della relazione può guardare innanzi o indietro. [1] Le quali due maniere di dire, com'è da sè evidente, sono diverse; e tanto diverse, che se la prima è assurda, ed è confutata dal medesimo Spaventa; la seconda è vera, quantunque raccolta in una similitudine, che non ritrae a capello il valore dialettico delle idee e delle cose. Il vero è, che tutte le idee e tutte le cose sono bilaterali, o, che torna allo stesso, dicotome, principalmente per questo: che ciascuna idea e ciascuna cosa è necessaria relazione verso sè stessa, e verso altro distinto da sè stessa.

[1] SPAVENTA, *Categorie della logica di Hegel*, pag. 9. GIOBERTI, *Protologia*, Vol. I, pag. 252.

Lasciando da banda simili osservazioni, importa concludere al caso nostro che i tre momenti categorici, in virtù della relazione, costituiscono insieme un sistema di relazioni, le une intessute nelle altre, e tutte procedenti da una prima relazione, e tendenti ad un'ultima relazione. La prima relazione è la categoria della tesi: l'ultima relazione è la categoria della sintesi. Delle due relazioni, la tesi è relazione preliminare; e però venne anche appellata sintesi iniziale: la sintesi è relazione complementare, e quindi fu anco detta sintesi finale. In mezzo a coteste due sintesi giacesi l'antitesi, ch'è pure un misto di relazioni, constanti di termini contrarii; i quali, per un lato, accennano al principio onde vengono, e, per un altro lato, al fine dove tendono. Sotto tale rispetto può dirsi che ogni categoria consiste in una relazione essenziale; perchè la determinazione essenziale, in che l'abbiamo posta, è in sostanza relazione essenziale, nel giro o dell'essere o del conoscere. Al presente trovandoci nel giro dell'essere, seguita che ciascun essere sussistente, in cui avviene il processo categorico, è un sistema di relazioni essenziali, o di determinazioni essenziali. Chiarendo l'essere sussistente sistema di relazioni essenziali, si allude all'attuale coordinamento categorico; laddove stabilendo che l'essere sussistente è un sistema di determinazioni essenziali, si accenna al movimento categorico. Salvo tale differenza di pochissimo conto, è certo che i tre momenti categorici sono sempre connessi così, che formano

un perfetto sistema categorico, in cui la varietà si decompone dall'unità iniziale, e si ricompone all' unità finale.

VI. Tutto cotesto sistema è governato, per nostro avviso, da un solo principio; e tale principio è quello di causalità. Le varie relazioni essenziali, costituite dalla tesi, dall'antitesi, dalla sintesi, si stringono nella relazione di causalità; in modo che procedendo dalla tesi all'antitesi, e dall'antitesi alla sintesi, procedesi sempre dalla causa all'effetto. Il principio di causalità è la relazione delle relazioni: è la relazione concreta per eccellenza; laddove gli altri due principii d' identità e di contraddittorietà, com'è visto, sono relazioni astratte.

Dianzi abbiamo distinto in ogni relazione concreta due elementi: l'*unità* e l'*alterità*, formando l'*unità* l'antecedente originativo, e l'*alterità* il conseguente terminativo d'ogni relazione; e abbiamo in generale definita ogni relazione: *unità concatenantesi ad alterità.* Ora tutto ciò si attua a capello nel principio di causalità. Fra la causa e l'effetto s'ha davvero *unità concatenantesi ad alterità*, cioè la relazione in tutta la sua essenza e concretezza. La causa è l'*unità*, e l'effetto l'*alterità.* La causa è feconda e innegabile *unità*, da cui erumpe l'*alterità*, rappresentata dall'effetto; conciossiachè ogni causa concreta sia potenzialmente effetto. Ancor l'effetto è feconda e innegabile *alterità*; perchè l'effetto, attualmente, è qualcosaltra, distinta dalla causa. In quanto la causa è potenzialmente l'effetto, rappresenta

l'*unità*, qual antecedente originativo della relazione di causalità; e in quanto l'effetto è prodotto dalla causa, costituisce l'*alterità*, qual conseguente terminativo della relazione di causalità. Per tanto il principio di causalità, a differenza degli altri due principii d'identità e di contradditorietà, ha concreti tutti e due gli elementi della perfetta relazione, ciò è a dire l'*unità* e l'*alterità*, o vogliasi l'identità e la diversità. Sotto altro rispetto può dirsi che nel principio di causalità s'inverano e compiono le due dimezzate relazioni dei principii d'identità e di contradditorietà; conciossiachè in quello abbiano luogo a un medesimo tempo i due momenti dell'inclusione e dell'esclusione, insidenti quella nel principio d'identità, e questa nel principio di contradditorietà.

Ciò posto, è facile a vedere come i tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi, della sintesi, non distinti l'uno dall'altro, ma connessi l'uno con l'altro, costituiscono la relazione di causalità in tutta la sua pienezza e concretezza. Difatto, il processo categorico abbraccia tutta la relazione concreta di causalità; in cui la tesi rappresenta la causa, l'antitesi l'effetto, e la sintesi il copulatore termine degli estremi termini della causa e dell'effetto. Dopo l'analisi di sopra fatta de' tre momenti categorici in risguardo alla dottrina della relazione in generale, è inutile insistere che il processo categorico della tesi, dell'antitesi e della sintesi riducasi alla relazione di causalità. Concludasi, adun-

que, che come la relazione in genere è *unità concatenantesi ad alterità;* così in ispecie la causalità è l'unità della causa collegantesi con l'alterità degli affetti; e così ancora il processo categorico è l'unità della tesi, prorompente nell'alterità dell'antitesi, e questa e quella ricongiungentisi nella unità finale e complementare della sintesi.

L'Hume attribuì il principio di causalità ad abitudine dello spirito, che pone fra più avvenimenti la congiunzione di causa e di effetto. Il Kant, dopo l'Hume, risguardò il principo di causalità, come forma *a priori*, o, ch'è lo stesso, come categoria dell'umano intelletto, senza che fuori dell'intelletto esso principio abbia un reale e necessario valore. Coteste due sentenze, che tolgono ogni obbiettiva necessità alla relazione di causa e di effetto, vennero, senza volerlo, preparate dal Leibnizt, che negò ogni comunicazione fra le sostanze, credendole tante *monadi*, più che tante *diadi*, a guisa della scuola pitagorica. Oggi in Germania, la scomunicazione fra le varie sostanze, ammessa dal Leibnizt, è ricusata dall'Herbart e dal Lotze; ma l'uno e l'altro non sempre sostengono con valide ragioni, nè sempre rispettano tutta la generalità e necessità del principio di causalità. Il Lotze, per esempio, parlando de'due principii d'identità e di causalità, si mostra incerto della loro universale necessità obbiettiva, e contentasi di porgerne, più che una dimostrazione (*Darstellung*), una descrizione, per cui una parte di esse verità è

conseguita nel naturale sviluppo dell'uomo (*in der naturwüchsigen Entwicklung des Menschen*).[1] Quanto a me, persuaso, come di verità innegabile, che ogni essere importi necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè, accetto anche come verità innegabile la necessaria relazione fra le cose tutte; della quale il principio di causalità è suprema formola metafisica e dialettica. Nel terzo libro, meditando la dialettica nel tutto e nelle parti dell'universo, vedremo come essa riducasi a un sistema di relazioni, e come anche la fisica moderna, ricercante la unità fra gli elementi naturali, partecipi al nostro opinare dialettico.

Al presente importa concludere che il principio di causalità, sorreggente e dirigente il processo categorico, non è una cieca abitudine dello spirito, nè una forma subbiettiva dell'intelletto, sì bene è, per così dire, una ragionevole abitudine e un'obbiettiva forma dell'universo, fondate l'una e l'altra nella necessaria relazione che si giace fra le forze dell'universo. Posta siffatta necessaria relazione, le forze possono e devono agire le une su le altre, e anche partorire le une le altre; e tale possibile e ineluttabile rapporto di azioni e di produzioni fra le forze costituisce la connessione fra causa ed effetto. Nella quale connessione la

[1] MIKROKOSMUS, *Zweiter Band.*, p. 296-99; ed. cit. Ved. per l'HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in der Philos;* Leipzig, 1850.

causa e l'effetto, essendo forze che agiscono e che partoriscono, non sono semplici fenomeni apparenti, ma principii reali e sussistenti. Per la medesima connessione vuole osservarsi, che la causa è sempre condizione, e l'effetto sempre condizionato, senza il bisogno che dalla causa all'effetto siavi precedenza cronologica; essendo il tempo elemento accessorio al principio di causalità. Da tutto ciò deriva che il nesso di causa e di effetto non è semplice successione cronologica, nè semplice congiunzione fenomenica, ma necessaria compenetrazione fra le moltiplici forze dell'universo.

VII. Sino qui del terzo momento categorico, proprio dell'essere: da indi in poi del terzo momento categorico, proprio del conoscere. Fra cotesti due momenti, così come fra gli altri momenti categorici già esposti, passa necessaria corrispondenza. Il momento dialettico, terzo momento categorico del conoscere, ha per iscopo di conciliare le opposizioni del conoscere; alla stessa guisa che il momento sintetico, terzo momento categorico dell'essere, concilia le opposizioni dell'essere. Il momento sintetico seguita necessariamente alla tesi, ch'è posizione in genere dell'essere, e all'antitesi, ch'è opposizione fra i diversi modi dell'essere. Anche il momento dialettico seguita necessariamente alla dommatica, ch'è posizione in genere del conoscere, e alla sofistica, ch'è opposizione fra i diversi modi del conoscere. In guisa che fra i varii momenti categorici sì dell'essere e sì del conoscere

corre perfetta vicendevolezza, e insieme conferiscono al processo categorico della universa esistenza e conoscenza.

Sì fatta vicendevolezza non avviene a caso, nè è cosa accidentale, ma è legge essenziale e necessaria dell'universo. Noi abbiamo già assodato un necessario ed essenzial nesso fra l'essere e il conoscere; perocchè conoscere, senza un chi conoscente e senza un che conosciuto, sia vana astrazione, anzi vana contraddizione. Ora in tal fatto innegabile l'essere si giace tanto nel chi conoscente, quanto nel che conosciuto; in guisa che l'essere compenetri il conoscere da ogni lato, nel subbietto e nell'obbietto della cognizione. Laonde non è punto a meravigliare se nel conoscere si reiterino i tre momenti categorici dell'essere, col medesimo processo categorico dell'essere. Tutto ciò, come dianzi dicea, non avviene a caso, nè è cosa accidentale; perocchè vedremo a suo luogo che la mente è tutto nell'universo. Per essa e in essa è il conoscere; e in questo convengono tutti, salvo il riferire la mente alcuni ad un principio spirituale, altri ad un principio materiale. Non tutti convengono che per essa è in essa è l'essere; conciossiachè non tutti si persuadono che quel che è, in tanto è, in quanto viene conosciuto da sè stesso, o da altri. Pure, facciasi di toglier via il conoscere proprio ed altrui, ch'è moto essenziale della mente; e non sarà più concepibile, possibile, fattibile esistenza di sorta nell'universo. La mente, a suo luogo, sarà chiarita unità dell'essere e del conoscere; e perciò

unità dei due processi categorici dell'essere e del conoscere, che appena è dato distinguere, non mai separare. Se in tutto questo libro esaminiamo il processo categorico ora nell'essere, ed ora nel conoscere, lo scopo è di meglio appurare la testura de' due principali fatti della vita universale.

VIII. Guidati da tale scopo, seguitiamo nella nostra disamina, e diciamo che nel conoscere, così come nell'essere, ciascun momento categorico è necessaria relazione verso sè, e verso altro, e l'altro è il momento categorico, che a quello immediate succede. Infatti, nel conoscere il primo momento categorico è attualmente dommatico, potenzialmente sofistico: il secondo momento è attualmente sofistico, potenzialmente dialettico: il terzo momento dialettico è attualmente l'armonia de' tre momenti categorici. Prima di tutto non è dubbio che debba muoversi da un primo momento dommatico; perocchè se nel giro dell'essere, a non intrigarsi in un processo assurdo in infinito, è forza sostare in un primo atto, che sia in sè, e contenga altro distinto da sè; anche nel giro del conoscere è necessità fermarsi in un atto primo, in sè esistente, e involgente altro distinto da sè stesso. Un siffatto atto è l'immediato conoscere: immediato; perchè, atto primo conoscitivo, non media fra altri atti conoscitivi: immediato; perchè non applicasi all'obbietto conosciuto per un processo mediato: immediato; perchè fra l'atto e il termine dell'atto non v' ha mezzo interposto, ma intimo e diretto

unimento. Nel quale conoscere immediato, com'è chiaro, havvi l'atto del conoscere, in sè esistente, ed altro distinto da esso atto, ch'è l'obbietto conosciuto, riposto ne'due mondi sensibile e intelligibile, presenti immediatamente alle nostre facoltà sensitiva e intellettiva. Cotesto fatto, pròvato abbastanza di sopra (Cap. II, Num. VI-X) ed altrove,[1] forma il primo momento dommatico.

Da questo primo momento dommatico procede necessariamente il secondo momento sofistico, e a tale maniera. Nel momento dommatico la relazione fra il conoscente e il conosciuto è iniziale, tale quale è la relazione della tesi, detta per questo anche sintesi iniziale. Ora, nel momento dommatico essendo la relazione fra il conoscente e il conosciuto iniziale, egli avviene che noi, per esso momento, abbiamo notizia sì, ma iniziale delle cose: il che importa che tale notizia torni oscura, indeterminata, confusa. Di che procede che noi, veggendo le cose, non possiamo negare di vederle; ma, da altra parte, veggendole in modo oscuro, indeterminato, confuso, viene il dubbio non forse riducansi a fenomeni subbiettivi, destituti d'ogni nesso con l'universo obbiettivo. Tale dubbio produce il momento sofistico; in modo che la necessaria cagione trovasi nel momento dommatico, non essendo questo la finale relazione nel giro del conoscere.

[1] *Della filosofia razionale*, Vol. I, Lez. IX, XI; Vol. II, Lez. V, VI.

Il momento sofistico, dal canto suo, è necessario trapasso al momento dialettico, quando della sofistica non si faccia una condizione naturale dello spirito umano, e della contraddizione non una reale efficienza dell'universo. La sofistica, in questo caso, non è più preparativa, sì definitiva, o vogliasi scettica, e nel momento sofistico chiudesi falsamente il processo categorico del conoscere. Talvolta può ancora accadere che la dommatica si trasformi in apodittica; e in quest'altro caso la dommatica apre e chiude illegittimamente il processo categorico del conoscere. I quali due partiti, entrambi estremi e funesti, vogliono scansarsi; perchè l' uno, cioè il momento sofistico, trasformato in scettico, conduce alla disperazione di conoscere, e l'altro, cioè il momento dommatico, trasformato in apodittico, trae ad una superstiziosa conoscenza. Il Michelet di Parigi scrive: Il cammino naturale dello spirito umano è si fatto: prima conosce e poscia giudica. [1] Alla quale sentenza corrisponde quest'altra del nostro Ferrari: Si esamini ogni sistema metafisico; vi si troveranno due momenti: l'uno dogmatico, e l'altro critico. [2] Ciò è vero solamente in parte; a cagion che nei due scrittori, massime nel secondo, manca il terzo momento, cioè il dia-

[1] Telle est la marche naturelle de l'esprit humain: connaître d'abord et ensuite juger. *Oeuvres*, Tom. I, pag. 67; Bruxelles, 1840.

[2] *Filosofia della rivoluzione*, Vol. I, Sez. V, cap. IV; Milano.

lettico; senza del quale gli altri due momenti, il dommatico e il sofistico, diventano inutili e anche dannosi. Il Michelet di Berlino, seguitando le orme dell'Hegel, ben rimprovera ad alcuni filosofi, come sono gli Stoici, gli Epicurei e il Wolf, d'esseri fermati al momento dommatico (*Moment Dogmatiker*); [1] ma, da altro canto, ben vuolsi rimproverare a lui e al suo maestro d'avere screditato l'immediato conoscere, in che sta il momento dommatico.

Per noi il processo categorico regolare del conoscere è, che il momento dommatico, stante nel primitivo conoscere immediato, sia di passaggio al momento sofistico, riposto nell'incipiente conoscere riflessivo analitico, e che il momento sofistico sia di passaggio al momento dialettico; il quale ultimo passaggio avviene a questo modo. Poichè le contraddizioni che agitano il momento sofistico, non sono sussistenti, sì apparenti; il momento dialettico debbe farle scomparire, e farle divenire sussistenti conciliazioni. Dove le contraddizioni della sofistica fossero sussistenti, il passaggio al momento dialettico saria arbitrario, anzi impossibile; giacchè quello che sussiste veramente non si può, nè si dee far scomparire dalla scienza dialettica. Le contraddizioni essendo per me apparenti (Cap. III, Num. 111), il trapasso dal momento sofistico al momento dialettico diventa non solo possibile,

[1] *Geschichte der leszten systeme der philos*, Vol. II, pagina 717; ediz. cit.

necessario; perchè la scienza è in dovere di cessare tutte le illusorie apparenze dello spirito e della natura. Il quale dovere la scienza può assai bene compiere, riducendo l'apparenza delle contraddizioni alla reale sussistenza de'fatti e de'veri contrarii, in sè stessi elementi non antidialettici, sì dialettici; e in conseguenza capaci di possibile unione e conciliazione. Per tanto, come nell'essere sono di necessità connessi i tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi; così nel conoscere sono anche di necessità collegati i tre momenti categorici della dommatica, della sofistica e della dialettica. I quali tre ultimi momenti furono a meraviglia presentiti dall'Alighieri, là dove nel IV del *Paradiso*, ragionando l'unirsi della intelligenza alla verità, così scrisse:

Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio: ed è natura,
Ch'al sommo pinge noi di collo in collo.

IX. Considerato in generale il nesso fra i tre momenti categorici della conoscenza, dobbiamo in particolare fermarci nel momento dialettico. Il quale momento è pur esso determinazione essenziale del nostro conoscere; se non che nè iniziativa, nè successiva, sì bene terminativa; e dico terminativa, perchè debbe chiudere il processo conoscitivo categorico, risolvendo le antinomie della sofistica nelle armonie della dialettica. Senza il momento dialettico, la scien-

za dialettica sarebbe in gran parte dimezzata, o meglio spacciata affatto; atteso che gli altri due momenti dommatico e sofistico ne sono più tosto introduzione, che esecuzione, e, per così dire, l'atrio, più che il tempio. Laonde il momento dialettico è decisivo, supremo, e ad esso è affidata la buona od avversa fortuna della scienza dialettica. Arrivati a tale momento, o le apparenti contraddizioni si affrontano e vincono, e la dialettica rimarrà signora del campo scientifico; o le apparenti contraddizioni si saltano, più che dissipano, e la sofistica si assiderà nel posto della dialettica. Insomma, come la massima virtù della natura sta nell'aggiungere, attraverso allo stato informe e scompigliato, lo stato formato e ordinato nel momento sintetico; alla stessa maniera il massimo valore della conoscenza sta nel venire al momento dialettico, dove quella sollevasi a scienza d'universale armonia.

Il momento dialettico, per conseguire il suo scopo essenziale, tiene due vie: una negativa, l'altra positiva. Tutte e due le vie sono indirizzate a conciliare, in che sta l'intrinseco uficio del momento dialettico; salvo che la negativa ciò ottiene per modo indiretto e offensivo, combattendo le contraddizioni della sofistica definitiva, preparate a disfare o malfare l'edifizio scientifico; e la positiva si adopera a conciliare per modo diretto e difensivo, ergendo l'edifizio scientifico su fermo fondamento, e componendovi sopra ad armonia l'universo. Non altrimenti che l'arte

dialettica si esercita con due strumenti principali, che sono l'agonistica e la ginnastica, quella destinata a ben impugnare i sofismi altrui, e questa a ben maneggiare i dialettismi; [1] ancora la scienza dialettica, il cui apogeo è nel momento dialettico, svolgesi per due parti; e ciò sono: una negativa, ch'è quasi l'agonistica, e l'altra positiva, ch'è quasi la ginnastica della scienza dialettica.

La parte negativa, che dicevamo destinata contro la sofistica, è forse contro la sofistica, in quanto forma uno de' momenti essenziali della dialettica? Questo non già; perocchè in tal caso la scienza dialettica, in cambio di conciliare i varii momenti categorici, li distruggerebbe; e ciò avvenendo, addio ad un essenzial momento, che giova qual necessario trapasso fra i due momenti dommatico e dialettico. Laonde la parte negativa della scienza dialettica è volta contro quella sofistica smoderata, già appellata definitiva, che trasformasi in scettica, e che conseguentemente diventa antidialettica. La parte positiva, giusto perchè debbe fondare e innalzare l'edifizio della scienza dialettica, riserbiamo tutta agli altri libri che succederanno. Al presente, come chiusa del primo libro, ci occuperemo della sola parte negativa.

X. Ci venne provato storicamente che tutta la sofistica scettica principiò in antico dai dubbii parziali e arrivò al dubbio universale, e nel

[1] *Della filos. razionale*, Vol I, Lez. XXVII.

tempo moderno ricominciò con le contraddizioni parziali e giunse alla contraddizione universale. In questo lungo e penoso lavoro, chi ben guardi, troverà che gli atti dialettici, di che abusò la sofistica, furono a preferenza quelli della relazione, della distinzione, della definizione; avendo essa sostituito alla relazione la confusione, alla distinzione la separazione, alla definizione la equivocazione. La quale sostituzione fece degli atti dialettici tanti atti antidialettici, gravidi d'ogni sorta errori, soprattutto dello scetticismo. Difatto, trasformata la relazione in confusione, avvenne che quella perdette affatto l'alterità necessaria, riducendosi ad unità antidialettica. Ancora, trasformata la distinzione in separazione, s' introdusse in quella l'alterità senza l'unità, la differenza senza la medesimezza: il che fu cosa anco antidialettica. In ultimo, convertita la definizione in equivocazione, quella non fu più determinazione simmetrica, ma guazzabuglio mostruoso delle essenziali proprietà degli obbietti. Laonde con molta giustezza Bacone scrive: *Maximum et velut radicale discriminem ingeniorum, quoad philosophiam et scientias, illud est, quod alia ingenia sint fortiora et aptiora ad notandas rerum differentias; alia ad notandas rerum similitudines.* [1]

Gli uni e gli altri ingegni sono esclusivi, quindi sofistici. Il vero e perfetto ingegno dialettico è comprensivo e comparativo; e, come tale, nota non

[1] N. Organum, *Aphorismus* LV.

meno le differenze, che le attinenze delle cose; avvalendosi non già degli atti antidialettici della confusione, della separazione e della equivocazione, sì bene degli atti dialettici della relazione, della distinzione e della definizione. Il che è conforme al terzo momento categorico; perocchè questo, consistendo in una determinazione essenziale terminativa, debbe abbracciare la relazione, la distinzione, la definizione, che sono gli elementi essenziali d'ogni perfetto conoscere. Platone, ingegno eminentemento dialettico, non si giovò solo della definizione, siccome il suo maestro Socrate, sì anche della relazione e della distinzione, facendosi a trattare la scienza dialettica. Vero è che il Cousin sentenzia, che la dialettica di Platone è tutta nella definizione; [1] ma il Cousin, spesse volte, esagera nel giudicare di Platone; perciocchè questi, a giusto dire, adoperò la definizione, qual adunamento degli altri due atti della distinzione e della relazione. Quello che manca in gran parte nei dialoghi di Platone, è la dimostrazione; attesochè la relazione, la distinzione e la definizione ponno bene bastare alla dialettica negativa, non alla dialettica positiva; la cui leva principale, come si vedrà negli altri libri, è nella dimostrazione.

XI. Per ora seguitando nella dialettica negativa, osserviamo per che guisa gli atti dialettici della relazione, della distinzione e della defini-

[1] La dialectique du Platon est tout entière dans le définiction. *Fragm. phil.*, Tom. I, pag. 228; Paris, 1838.

zione disfanno la sofistica scettica sì antica e sì moderna. Sesto Empirico dichiara lo scetticismo antico: Opposizione fra le cose percepite dal senso (φαινόμενα) e le cose percepite dalla mente (νοούμενα), e in qualsivoglia modo.[1] Tali parole rivelan chiaro che la scettica antica messe totale dissidio fra le cose sensibili e le cose intelligibili; e veramente il medesimo Sesto Empirico, spiegando le parole in qualsivoglia modo, osserva che gli scettici metton tutto in opposizione, già s'intende d'opposizione contradditoria, o i fenomeni ai fenomeni, o i noumeni ai noumeni, o gli uni agli altri.[2] Tale opposizione, insinuata negli elementi tutti dell'universo, gittava in essi or la separazione, or la confusione, e in generale la equivocazione: *Omnia sunt indefinita.*[3] Veggiamo come ciò fosse proceduto nell'antica e nella moderna scettica.

La scettica antica, siccome nel momento sofistico è detto, cominciò dal dubitare de' nostri atti conoscitivi, non credendoli mezzi acconci a retto sapere. Ora di tale fatto cagione principale fu, che or confuse ed or separò le due percezioni, la sensitiva e la intellettiva. Allorchè confuse le due percezioni, imputò tutte le illusioni della percezione sensitiva anche alla percezione intellettiva; e allorchè separò le due percezioni,

[1] *Hypotyp*, lib. I, cap. IV.

[2] Opponimus aut phaenomena phaenomenis, aut noumenina nooumenis, aut permutatim. *Ibid.*

[3] *Ibid*, lib. I, cap. XXIV.

i fatti sensibili rimasero senza spiegazione, e i veri intelligibili senza individuazione; sì che conveniva dubitare degli uni e degli altri. Il che non saria accaduto, se innanzi a tutto sì fossero ben definite le due percezioni, la sensitiva e l' intellettiva, e poscia distinte senza disgiungerle, riferite senza confonderle; conciossiachè la definizione, la distinzione e la relazione di esse giovava a determinare i limiti del conoscere a ciascuna competente.

La scettica antica, ancor si è detto nel momento sofistico, dubitò del vero in sè stesso. Protagora avea sentenziato: *Omnem veritatem relativam esse;* [1] Gorgia aggiunto: *Nihil posse cognosci, imo nihil existere;* [2] e Sesto Empirico assegnata l' ultima conseguenza dello scetticismo: *Omnia sunt incomprehensibilia.* [3] Di tutto ciò la causa era la equivocazione introdotta fra il sensibile e l' intelligibile, ora con mescolarli, ed ora con istralciarli affatto. Sì il mescolamento e sì lo stralciamento del sensibile e dell' intelligibile, ristrinsero il vero ai fenomeni; per la disposizione ch'era negli scettici di affermare, più che ciò che è, ciò che appare. Ora, i fenomeni essendosi trovati mobili, onninamente mobili; si conchiuse che erano inconciliabili con la natura immobile del vero. Di qui si arrivò al partito di chiarire dubbio il vero. A tanto non

[1] *Ap. Diog. Laert.*, lib. IX, cap. II.
[2] *Ap. Plat. in Gorgia.*
[3] *Hypotyp.*, lib. I, cap. XXV.

sarebbesi pervenuto, dove si fosse rispettata a rigore la relazione e la distinzione del sensibile e dell'intelligibile; perocchè in tal modo potea ammettersi il vero mobile e immobile per diversi lati: mobile, in quanto il sensibile e l'intelligibile sono in via di unirsi e distinguersi mediante successive determinazioni; immobile, in quanto il sensibile e l'intelligibile sono venuti alla loro ultima relazione e distinzione, ch'è quanto dire nella loro assoluta determinazione. Per tale via dialettica conciliavasi il vero, come immobile essere, giusta la scuola di Parmenide, e come mobile essere, giusta la scuola di Eraclito: due scuole estreme, che travagliarono quasi tutta la filosofia antica.

Da ultimo la medesima scettica si appigliò al dubbio universale, ed a ciò fu anche indotta dagli atti antidialettici della confusione, della separazione e della equivocazione. Talvolta si confuse il conoscere con l'essere, e sembrò ogni conoscenza vera e falsa, a cagione della stabilità e della instabilità che si osservava nell'essere; e talaltra si separò il conoscere dall'essere, ed ogni conoscenza apparve incerta, oscillante fra il vero e il falso, mancando, senza dell'essere, ogni saldo ed obbiettivo fondamento al nostro conoscere. Dal che non poteva aspettarsi, che questo risultato: il dubbio universale, cioè la sospensione da ogni giudizio intorno al vero. Pongasi invece tra il conoscere e l'essere distinzione e relazione, e il dubbio universale diviene cosa impossibile, assurda. Per la relazione il nostro

conoscere non mostrasi più campato in aria, e quindi non più vacillante e incerto. Per la distinzione può darsi nel nostro conoscere qualche dubbio parziale, non mai il dubbio universale: il quale ultimo implica un supposto impossibile, cioè l'assoluta separazione dell'uomo da ogni vero di fatto, di ragione e di autorità.

Ma senza di ciò, torna a proposito avvertire che nonostante lo sforzo supremo fatto dalla scettica d'isolarsi, col dubbio universale, da ogni vero; pure in fondo in fondo esso dubbio universale è parziale, e riducesi ad un momento sofistico, a cui necessariamente precede il momento dommatico, e necessariamente succede il momento dialettico. E per fermo, il dubbio universale è impossibile nel nostro conoscere, tanto come punto di partenza, quanto come punto d'arrivo. Come punto di partenza è impossibile; chè non puossi cominciare dal dubbio di tutto, senza credere almanco alla certezza del proprio dubbio. Come punto di arrivo è anche impossibile; conciossiachè non sia concesso che si finisca dubitando di tutto, senza ammettere almeno che il dubbio sia una conseguenza necessaria e indubitabile del sapere umano. Ora ciò prova d'un modo inconcusso, che il dubbio universale è veramente dubbio parziale. Come tale, non è scetticismo, non è sofistica definitiva, sì momento sofistico, a cui precede il momento dommatico, ed a cui sussegue il momento dialettico. Il dubbio parziale, infatti, non esclude qualcosa, a cui si crede anteriormente; e ciò

forma il momento dommatico. Nè esclude qualcosa, che si afferma posteriormente dopo tanti dubbii; e ciò rappresenta il momento dialettico. Pertanto, qualunque sofistica, che non vogliá perdere intero l' uso della ragione, è costretta a diventar momento sofistico, intercedente il momento dommatico e il momento dialettico. Il che prova che i tre momenti categorici sono sempre nel conoscere, sino in quel conoscere, che fa vista di non poter conoscere, com' è appunto lo scetticismo.

XII. Anche il moderno scetticismo, a cui conduce per dura necessità il criticismo del Kant e l'idealismo dell' Hegel , conchiude gli atti antidialettici della confusione, della separazione, dell'equivocazione. Questi atti, dall'antico al moderno scetticismo, acquistarono un novello aspetto, in quanto si allargarono a maggiore universalità scientifica. Salvo tale novello aspetto, essi atti antidialettici in sostanza non mutarono valore. A parlar vero nel Kant predomina più la separazione, e nell'Hegel più la confusione; tanto che il primo può dirsi filosofo di separazioni, e il secondo filosofo di confusioni. La equivocazione eziandio non si rinviene alla stessa maniera ne' due eminenti pensatori; giacchè nel Kant vi ha in modo negativo, e nell' Hegel in modo positivo. Emanuelé Kant spesso non definisce, non per disprezzo della definizione; ora il semplice non definire è già pernicioso equivoco nella scienza. Giorgio Hegel , al contrario, disprezza ogni definizione; sì pérchè la tiene per pretto formalismo;

e sì perchè si piace dell'equivoco, e lo suggella nell' universo divenire. Ma facciamo di convalidare le nostre asserzioni.

Il Kant, col suo criticismo, volle chiamare in giudizio la ragione, per assolverla o condannarla, lamentandosi che la metafisica con troppa facilità è in principio dommatica (*im Anfange dogmatisch ist*); e in tanto non definisce mai entro quali confini possa farsi tale giudizio.[1] Il non aver ciò definito partorì nel suo sistema la separazione della ragione da' primi veri immediatamente conosciuti; e siffatta separazione trasformò la sua critica in dubbio non più metodico o dialettico, sì scettico. Ancora, il Kant, col suo criticismo, arbitrò che la mente umana non possa mai aggiungere la essenza; la quale forma l'oggetto in sè stesso (*Gegenstande an sich selbst*), o, all'antica, il *noumeno*,[2] e pure non definisce mai di quale essenza parli, se di quella cogitabile o inescogitabile dalla mente umana. In ultimo, il Kant, col suo criticismo, s'avvide in modo originale della unione di attributi diversi nel medesimo soggetto, come appunto interviene in tutti i giudizii sintetici *à priori;* e ben s'avvide ancora che tali giudizii, a differenza degli analitici, non vadano sottoposti al principio di contraddizione.[3] Ma poi avendo arrecata all'antico principio di contraddizione qualche modificazione mal defi-

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 51; ediz. cit.
[2] *Ibid*, pag. 261.
[3] *Op. cit.*, pag. 176-180.

nita; nella quale si sente lontanamente il principio di contrarietà, senza che questo si fosse chiarito sicura norma dei giudizii sintetici *a priori*, ne seguitò che essi furono sentenziati onninamente impossibili (*synthetische sätze a priori gänzlisch unmöglich*): [1] il che fu un sottometterli al principio di contraddizione, da cui sembrava volesse liberarli. Vero è che il Kant descrive la sintetica unità delle apparizioni (*synthetischen Einheit der Erscheinungen*), quale fondamento de'giudizii sintetici *a priori*; ma tale unità essendo subbiettiva, non porge valore obbiettivo ad essi giudizii. Per siffatte equivocazioni la filosofia di lui presenta in ogni dove antinomie senza armonia, antitesi senza sintesi, contraddizioni senza conciliazioni; ciò è a dire il momento sofistico senza il momento dialettico.

La stessa cagione delle equivocazioni produsse innumerevoli separazioni: la separazione del subbietto dall'obbietto: la separazione del sensibile dall' intelligibile, e del materiale dal formale: la separazione del senso dall' intelletto e dell' intelletto dalla ragione: la separazione della ragione teoritica dalla ragione pratica. Le quali separazioni, ciascuna secondo la propria natura, trassero a pessime conseguenze il criticismo kantiano. La separazione del subbietto dall'obbietto condannò lo spirito umano a rimanere in perpetuo dentro sè stesso; in modo che l'uomo venne ridotto, come dentro una camera ottica, nella quale

[1] *Op. cit.*, pag. 182.

mira, dove che volgasi, sempre la propria immagine. La separazione fra il sensibile e l'intelligibile, fra il materiale e il formale, fra il senso e l'intelletto, ruppe in ogni giudizio il nesso fra le qualità e la sostanza, fra il fenomeno e il noumeno, fra la esperienza e la ragione, tra l'effetto e la causa, tra le cose e le idee; e in tal guisa la natura e la scienza divennero quasi navi senza nocchieri « ravvolte, come dice il medesimo Kant, da un vasto e tempestoso oceano, dove ha propria sede l'illusione ». [1] Finalmente la separazione della ragione teoretica dalla ragion pratica, forzò il Kant di non accettare nessuna metafisica più (*Keine Metaphisik mehr*), e rifugiarsi, come a unico scampo di salute, alle morali inspirazioni della ragione pratica, adoprandosi a riempiere in essa le *nozioni vuote* della ragion teoretica. Così, la dommatica, ch'era stata morta dalla sofistica della ragion teoretica, rivisse nella ragion pratica, e, ch'è più, sola padrona del movimento scientifico; laddove era chiamata ad esser uno de' momenti, appena iniziale, di esso movimento.

XIII. Ma v'ha di più e di meglio. La sofistica del Kant, per la sua natura non interamente scettica, riconduce in alcun modo anche alla dialettica. Le molte separazioni, da lui escogitate, non fanno al tutto scordare le distinzioni, nè queste le relazioni dialettiche. Fra le molte se-

[1] Umgeben von einem weiten und stürmischen Oeane, dem eigentlichen Sitz des Scheins. *Op. cit.*, pag. 249.

parazioni, fermiamoci un tantino alla massima, a quella cioè fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, che primeggia nel criticismo, e che ne decise le sorti.

Il filosofo da Kõnisberga opinò che avesse a farsi la critica del subbietto conoscente, prima di parlare dell'obbietto conosciuto. In siffatta critica gli venne scoverto che lo spirito conosce, passando dalle *intuizioni* ai *concetti*, e da' *concetti* alle *idee*. Le *intuizioni* sono il tempo e lo spazio, e servono alla sensibilità come forme, nelle quali riceve tutte le impressioni sì intrinseche e sì estrinseche. I *concetti* sono le dodici categorie; le quali servono alla intelligenza per ordinare le *apparizioni* della sensibilità, sotto le quattro forme della quantità, della qualità, della relazione e della modalità. Le *idee* stringonsi tutte nella idea dell'assoluto, e questa idea giova alla ragione per sollevare i *concetti* dell'intelletto or all'ideale dell'assoluto teologico, or all'ideale dell'assoluto cosmologico, ed ora all'ideale dell'assoluto psicologico. Venuto lo spirito umano alle *idee*, arriva all'ultima perfezione; dappoichè *intuire*, *concepire*, *ideare* sono i tre mezzi progressivi della nostra conoscenza.

Ma che conosce lo spirito? Forse la cosa in sè (*das Ding an sich*)? No, sempre no; perchè lo spirito riman chiuso entro le sue forme subbiettive, e sempre nella medesima prigione aggirasi. Perchè lo spirito, adoprando le forme di conoscere che possiede, si separa affatto dall'ob-

bietto? L'unica risposta che porge la *Critica della ragion pura* si è, che noi pensiamo e conosciamo gli obbietti, secondo nostre forme subbiettive. Sia pur ciò vero, ma forse per questo è annullata ogni relazione fra il subietto conoscente e l'obietto conosciuto? No certamente; perchè, giusta il medesimo Kant, noi non adoperiamo le forme subbiettive a conoscere le stesse forme subbiettive, sì a conoscere qualche obbietto. Nondimeno si dirà, che noi non conosciamo l'obietto *in sè*, ma l'obietto trasformato dalle forme subbiettive. Diasi e non concedasi; e pure da ciò non seguiterà mai che ogni relazione rompasi fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto; altrimenti come parlare più di trasformazione dell'obbietto conosciuto? Si faccia a noi presente un obbietto, sia un fiore: questo obbietto, finchè stassi avanti alla sensibilità, s' intuisce nello spazio, avente colore, figura, freschezza e che so io: appena passa avanti all' intelligenza, si concepe in qualche categoria, o di sostanza, o di esistenza, o simile. Siffatta trasformazione dell'obbietto conosciuto forse il fa scomparire avanti al nostro spirito? Chi mai potria pensarlo? Anzi nell'esempio allegato scorgesi chiaro che tra lo spirito e il fiore passa necessaria relazione e distinzione: relazione, in quanto il fiore non cessa d'operare nella nostra sensitiva, che, giusta il medesimo Kant, è *passiva ricettività;* distinzione, per la trasformazione che ottiene il fiore per opera dello spirito, transitandosi dalla costui sensitiva all' intel-

lettiva. Nè tale trasformazione (e qui sta il più grave equivoco della filosofia critica) distrugge *la cosa in sè*; conciossiachè la trasformazione non sia sostanziale, sì modale; ciò è a dire che il medesimo obbietto, sempre per esser in sè, opera sopra di noi; se non che, nella sensitiva, come forza agente e apparente (fenomeno), e nell'intellettiva, come sostanza agente, e anche sussistente in sè medesima (noumeno).

Da tutto il provato vedesi, ch'è sempre il medesimo essere che conosce, ed è sempre il medesimo essere che si lascia conoscere. Rispetto al modo si progredisce, tanto dall'essere conoscente; perchè dall'intendere implicato, che è la sensitiva, passa all'intendere esplicato, ch'è, a parlar proprio, la intellettiva; quanto dall'essere conosciuto, a cagion che da semplice forza agente sopra di noi (fatto relativo e fenomenico) diventa sostanza sussistente in sè stessa (principio assoluto noumenico). Il Kant, a dir vero, desiderava un giusto mezzo fra il dommatismo e lo scetticismo, e ciò sta bene; ma sta male, per nostro avviso, di averlo ricercato nelle separazioni sofistiche dell'obbietto dal subbietto. Al che aggiungasi l'equivoco introdotto della *cosa in sè*, fatta sinonimo d'una essenza impareggiabile, oggi messa in canzonatura da' contemporanei materialisti; e si vedrà cagione del non aver potuto il Kant conseguire il giusto mezzo, che cercava fra i dommatici e gli scettici. In ogni modo, di sopra è visto che la dommatica, che parve naufragare sotto la tempesta sofi-

stica del Kant, ritornò a galla, e fu per quella filosofia unica tavola di salute. Ed ora abbiamo osservato che la stessa dialettica in alcun modo sopravvisse in mezzo ai colpi, ricevuti dalle sofistiche separazioni e contraddizioni escogitate dal potente ingegno di lui; attesochè quelle separazioni e contraddizioni non fanno in tutto smenticare le relazioni e le distinzioni dialettiche, esistenti nel giro del conoscere. Dunque la sofistica sì antica e sì moderna, studiata al lume degli atti dialettici della relazione, della distinzione, della definizione, scomparisce come sofistica scettica, e diventa sofistica dialettica, cioè rendesi momento essenziale di tutto il processo categorico, rappresentato da' tre momenti della dommatica, della sofistica e della dialettica.

XIV. L'Hegel, dopo del Kant, negò risoluto la sofistica scettiva, per farne un momento integrale della dialettica. In ciò è lodevole; ma nel fatto egli anzi allargò, che abbandonò la sofistica scettica. L'autore della nuova logica non si contentò di dubitare del momento dommatico; volle altresì negarlo risolutamente, avendolo in conto di cosa vana, suppositiva ed erronea. Per lui tutto il conoscere primitivo è sensibile; sì perchè l'anima, nella nativa condizione, è naturale, in quanto è unita e soggetta affatto alla natura sensibile; [1] sì perchè ne'primordii del nostro conoscere avverasi la sentenza scolastica, attribuita ad Ari-

[1] *Die Philos. des Geistes*, Num. 16.

stotile, del *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* [1] sì perchè rassomigliasi l'anima del fanciullo al sonno dello spirito (*Schlaf des Geistes*), o alla passiva νοῦς di Aristotile, [2] che sarebbe la kantiana *ricettività* e la odierna sensibilità; e sì perchè nella logica è ammesso chiaro che ciò che si presenta da principio allo spirito è la percezione sensibile (*der Unterschied von Sinnlischem*). [3] Di tal guisa l'Hegel, ridotto tutto il sapere primitivo, a foggia de'sensisti, al solo mondo sensibile, non accettò questo come un fatto d'esperienza, di cui avea a indagarsi la possibilità, seguitando le orme del Kant. A maniera degli scettici antichi il pose in dubbio, anzi il negò, come del tutto apparente e ingannevole; e così ci ricondusse difilato alle tre antiche Accademie di Pirrone, di Arcesilao e di Carneade. E quasi che tanto non bastasse, volse amare parole contro tutti i filosofi, sovrattutto contro ad Aristotile, la cui figura grandiosa più gl'imponea, per aver fondata la logica nel sapere comune del genere umano.

Or in che modo la sofistica hegeliana, che accettò il medesimo punto di partenza degli scettici, il dubbio cioè universale circa al momento dommatico; nel punto poi di arrivo, non che trovarsi scettica, fecesi dialettica, e niente meno che dialettica assoluta? Per noi, dopo tutte

[1] *Die Wissenschaft der logik*, Num. 8.
[2] *Die Philos. des Geistes*, Num. 13.
[3] *Die Wissenschaft der logik*, Num. 20.

le dette cose, la risposta può esser breve. Poi che l'Hegel s' isolò dall' universo e si chiuse nella rocca inespugnabile del pensiero, sperò con un lavoro di astrazioni di rifare l'universo, e penetrarne la essenza assoluta. A dir vero, l'universo così rifatto, diventa parte di me, mia assoluta comprensione, anzi, per dirla alla dantesca, s' immìa; sì che io posso dire ad esso: Tu sei pensiero del mio pensiero, siccome Adamo disse ad Eva: Tu sei carne della mia carne. Ma forse per tal via giungesi alla essenza reale dell' universo? Tanto si è creduto, ma tanto non è; conciossiachè, dopo le varie astrazioni, non avanza altro che il pensiero astraente, come di sopra dimostrammo.

Sta bene che con un lavoro di astrazione ci separiamo dall'universo naturalmente conosciuto, per arrivare in modo indubitato al pensiero astraente. Ma con tale lavoro che abbiamo imparato di assoluto? Con esso lavoro sappiamo, nè più nè meno di quello sapevasi con la filosofia antica, ciò è a dire che del pensiero non può dubitarsi. Dopo di ciò, Hegel che ha saputo fare di nuovo? Forse è passato ad un lavoro di ricostruzione, che potea ricongiungerlo all'universo naturalmente conosciuto? Forse ha dichiarato in modo esplicito che cosa è il pensiero astraente? Nè l'uno, nè l'altro. Egli ha preteso, a forza di astrazioni e di contraddizioni, risolventisi in conciliazioni, che il pensiero astraente diviene universa esistenza, universa scienza, universa arte, universa storia. Come ciò possibile, se il pensiero astraente

è l'ultima delle astrazioni possibili? E senza che, cosa è mai il pensiero astraente, da cui debbe procedere l'assoluto essere e sapere? È forse lo spirito divino? è forse la materia? è forse lo spirito umano?

Gli hegeliani negano ciascuna di coteste soluzioni particolari: la prima, che dichiara il pensiero spirito divino; attesochè inferisce la metafisica teologica, che da loro, per disprezzo, è detta *ragnatela:* la seconda, che afferma il pensiero esser materia; perchè induce la metafisica cosmologica, che da loro, per disprezzo, è appellata *scienza di amminnicoli:* la terza, che chiarisce il pensiero spirito umano; a cagion che partorisce la metafisica psicologica, innanzi alla quale l'universo fassi un nostro *vano trastullo.* Qual partito, adunque, abbraccia la filosofia hegeliana? Nessuno, che consista in proposizioni particolari; essendo tali proposizioni, per quella filosofia, tutte false, tutti ferri vecchi di vecchia logica. Noi abbiamo già provato quanto ciò sia assurdo. Che giova? Noi abbiamo la sventura d'averlo provato con l'antica logica; quando che con la nuova logica dee potersi sentenziare ad un tempo e sotto il medesimo rispetto, che il pensiero è Dio e non è Dio, è materia e non è materia, è spirito e non è spirito! Così, il pensiero, sospeso tra cielo e terra, con in corpo Dio, materia e spirito, senza esser nè Dio, nè materia, nè spirito, è il primo equivoco, da cui derivano e in cui si radicano tutti gli altri equivoci della filosofia hegeliana. Conseguenza di tutto ciò si è,

che la sofistica del professore di Berlino, così come la sofistica di molti antichi, è in fondo scettica; salvo che l'antica arrestossi nella sospensione da ogni giudizio, e l'hegeliana procede con la equivocazione intorno ad ogni giudizio; tanto che possa dubitarsi, non forse l'idealismo assoluto sia stato escogitato per tutti contentare e scontentare! . . .

XV. Come per reagire contro tal filosofia speculativa, surse la filosofia positiva, promettitrice di sugose osservazioni, aliene affatto da ogni equivoco. Il Comte in Francia, benchè nel sapere filosofico di molto inferiore all'Hegel, ebbe però l'ardire di mostrarsi risolutamente avverso a tutto ciò che in filosofia sapesse di teologico o di metafisico, persuaso della *impossibilité d'obtenir des notions absolues.* [1] Anche la dotta Germania, stanca delle vuote generalità della filosofia speculativa, oggi ripiglia novella gagliardìa, e rimettesi a studiare nelle opere del Kant tutto ciò che v'ha di positivo, adottandone ed esagerandone la massima di *non più metafisica:* Keine Metaphysik mehr. Dico che i positivisti esagerano tale massima; perocchè come fare a sconoscere tutto quello che v'ha d'*a priori* nelle opere del Kant; il quale *a priori* serve a spiegare la esperienza, ed è in sostanza materia metafisica e non fisica, razionale e non sperimentale? Sarà questa un'altra contraddizione del Kant? Sia pure; ma la contraddizione, quando è apparente, non si supera,

[1] *Cours de phil. positive*, Tom. I, pag. 3; Paris, 1864.

negando uno de' termini contraddittorii, come han preteso di fare i positivisti. Il positivo e lo speculativo, l'esperienza e la ragione, la metafisica e la fisica sono termini contraddittorii apparenti; e n'è indizio indubitato, l'esser tutti e due termini indispensabili e necessarii per l'umana scienza. Perciò dopo la critica del Kant è vano annullare uno de' termini, o l'esperienza a favore della ragione, come ha operato lo speculativismo, o la ragione a favore dell'esperienza, come presume di fare il positivismo. L'unica via da seguitare è la conciliazione fra i due termini in apparenza contraddittorii. Al che ci adoperiamo in tutto questo lavoro; ma per ora si accenni come anche i positivisti non cansino lo scetticismo.

La filosofia speculativa schietta ha per programma scientifico: Tutto è assoluto; la filosofia positiva schietta per programma scientifico: Tutto è relativo. Laonde il Littrè scrive: L'una s'occupa dell'assoluto, l'altra del relativo. [1] Gli speculativisti dichiarano illusione il programma dei positivisti: Tutto è relativo, è una illusione. I positivisti, a loro volta, chiariscono illusione il programma degli speculativisti: Tutto è assoluto, è una illusione. Il fatto sta, che sono illusioni tutti e due i programmi scientifici. In risguardo agli speculativisti schietti abbiamo provato, quanta illusione si giaccia nella loro scienza assoluta; e come questa, anelante a tutto sapere, finisca nel

[1] L'une s'occupe de l'absolu, l'autre du relatif. *Conservation revol. et posit.*, pag. 37; Paris, 1852.

niente sapere, cioè nello scetticismo (Cap. II, Num. IX; Cap. IV, Num. XIV). Il simigliante abbiamo dimostrato rispetto ai positivisti schietti; ed ora puossi brevemente riconfermare; in modo che apparisca che i due sistemi estremi, per quel vulgato proverbio, si toccano, e giungono al medesimo risultamento, allo scetticismo.

I positivisti vogliono che tutto sia relativo nel conoscere. Or è facile ad osservare, che, se nel conoscere tutto è relativo, il vero sarà affatto relativo, in quanto sarà vero per me ciò che sarà falso per te; e così di seguito, fino a non potersi avere mai un vero assoluto, cioè tale per sè stesso. Di tal guisa, siamo ricondotti allo scetticismo di Protagora, che facea l'uomo misura dell'universo. Ma per quali ragioni i positivisti credono che la scienza debba rassegnarsi ad un vero tutto relativo? Eglino non sanno ripetere che due cose: la prima, che non si dà scienza dell'assoluto, consistente o nelle nozioni assolute, o ne'principii assoluti, o nel medesimo assoluto; e la seconda, che tutta la scienza versa nel relativo, ciò è a dire ne'fatti, nelle apparenze e nelle leggi della natura. Il Littrè, infatti, scrive: Le nozioni assolute non sono suscettive di dimostrazione nè di confutazione. [1] Egli ciò asserisce; e crede così di sbrigarsi di gravissime questioni, che occuparono tutta la storia della filosofia. E noi, alle asserzioni gratuite, contrapponiamo ne-

[1] Les notions absolues ne sont susceptibles ni de démonstration ni de refutation. *Op cit.* pag. 38.

gazioni gratuite. Il Littrè aggiunge che « le nozioni assolute sono instabili ». E perchè? Perchè esse « succedonsi continuamente le une alle altre ».[1] Ma sono forse instabili le nozioni assolute di causa e di effetto, di sostanza e di qualità, di fine e di mezzo? È stata forse instabile la loro applicazione all'universo? Ma chi dirà instabile la ferma e prolungata persuasione, che nella seguenza degli effetti, delle qualità, dei mezzi sia forza sostare in una prima causa, in una prima sostanza, in un ultimo fine? Il Littrè dice ancora che « la ricerca d'un principio unico è fuoco fatuo, che si dissipa avanti alla scienza positiva.[2] Ma se ciò è vero, perchè non sarà ancor vero, che la scienza positiva è una scienza suppositiva; presupponendo essa l'impossibile, che cioè diasi una scienza senza un primo principio?

Lo Stuart Mill, persuaso che tutta la scienza conchiudasi ne' fatti e ne' fenomeni sensibili, opina che noi, nella scienza, parliamo delle nozioni assolute di sostanza e di qualità, di causa e di effetto e di altrettali, esclusivamente pel fatto delle sensazioni. [3] Dove cotesto fosse vero, che pure è affermato con tanta facilità dal Mill, non si potrebbe più comprendere come

[1] Les notions absolues sont instables..... elles se remplacent continuellement les unes les autres. *Op. cit.*, pag. 45.

[2] La recherche d'un principe unique est un feu folle, qui s'eteint devant la science positive. *De la philos. posit.*, Num. V; Paris, 1860.

[3] *Opit. cit.*, Tom. I, pag. 58, 72.

mai nella scienza siensi costantemente rispettate le distinzioni tra la esperienza e la ragione, tra la forza e la sostanza, tra le sensazioni e le nozioni, tra i fatti e i principii e più altre simili. Il Renouvier, benchè tutt'altro che positivista, dice che « noi non conosciamo che de' fenomeni ».[1] Pur, se egli non dissente che noi conosciamo nei fenomeni un certo indizio di cose reali e sostanziali; ciò vuol dire che la nostra conoscenza va di là dai fenomeni; altrimenti nella scienza non dovremmo altro confessare, che l'apparenza fenominale e variabile. L'Ardigò, che fra noi vuol esser positivista, dice che « la scienza è un grande quadro sinottico, o una classificazione dei fatti ».[2] Facile a dirsi, difficile e impossibile a provarsi! Per fare un quadro sinottico de'fatti, non si richiedono forse delle nozioni generali? e per compiere una classificazione de'fatti, si può forse trascurare ogni notizia di principii? E senza tutto ciò, importa assai a notare, che i fatti, destituti d'ogni assoluto principio, che ne assicuri la possibilità, riduconsi a vane apparenze e illusioni. Di che la ragione, se non unica, principale è, che il positivo della scienza non consiste solamente ne' fatti, sì eziandio ne' principii. Forse i principii sono men positivi de' fatti? Ciò han creduto, e molto mal creduto i positi-

[1] Nous ne connaissons que des phenomenes. *Op. cit.*, P. I. Num. 13.

[2] *La psicologia come scienza positiva*, pag. 26; Milano, 1870.

visti. Il positivo compiuto è ne' fatti e ne' principii armonizzati: tanto co' principii soli, quanto co'fatti soli, si ha lo scetticismo.

XVI. Dopo questo breve ragguaglio dello speculativismo e del positivismo schietti, ne tentiamo la conciliazione, com'è proprio del terzo momento dialettico. Lo speculativismo, specialmente hegeliano, sentì potente nella scienza il bisogno della conciliazione; se non che, ridotta l'esperienza a vana apparenza, che dovea esser non pure corretta, negata dalla ragione; avvenne che in cambio della conciliazione fra l'empirismo e l'idealismo, s'ebbe un idealismo estremamente esclusivo. Il positivismo, dal canto suo, non volendo punto saper di conciliazione, intimò aspra guerra all'idealismo; e nell'esperienza, già parte falsata, parte dimezzata, fondò tutta la scienza filosofica, fino ad avere in conto d'*infanzia e di tirocinio della scienza* ogni idealismo, sia teologico, sia metafisico. Della quale contraddizione fra gli speculativisti e i positivisti esclusivi il motivo è nel non trovare mai negli uni e negli altri l'uso di nette definizioni, acconce a delineare i veri limiti della esperienza e della ragione. Una scienza, che difetti ne' veri limiti delle cose, non può finire se non negli atti antidialettici della confusione e della separazione. Laonde lo speculativismo, separando la esperienza dalla ragione, per aver quella ridotta a una pretta illusione, tutto confuse con la ragione e con l'idea; e il positivismo, separando la ragione dall'esperienza, per aver quella screditata nel suo con-

tenuto ideale, tutto confuse con la esperienza e con la sensazione.

Se invece degli atti antidialettici della confusione e della separazione si fossero adoperati gli atti dialettici della distinzione e della relazione, la esperienza e la ragione sarebbero diventati due gradi progressivi del conoscere, conciliantisi mirabilmente nella scienza. Tanto la esperienza quanto la ragione hanno dei limiti innegabili, dentro de'quali ciascuna ha un valore sicuro, importantissimo. I limiti veri della esperienza sono i fatti, sì interiori e sì esteriori, e gli uni e gli altri sono d'una massima validità nella scienza in genere, in ispecie nella filosofia. Senza i fatti non può cominciare lavoro speculativo di sorta; perchè, se non ricevesi da natura qualcosa, come fatto, è impossibile che sorga la scienza, che ha principalmente per iscopo di esaminare come si faccia e come sia fatto il fatto. Sembra cotesto un giuoco di parole; e pure in esso, a ben mirare, sta tutta la grande opera ed utilità dello scibile.

I limiti veri della ragione sono i principii, e per principii intendo tutte quelle relazioni che la ragione vede in modo evidente, necessario, universale; come dire le relazioni fra la causa e l'effetto, fra la sostanza e la qualità, fra il fine e il mezzo, fra l'uno e il vario e via discorrendo. I principii sono pur essi indispensabili nella scienza in genere, e nella filosofia in ispecie; perciocchè, lasciando che niente possa dimostrarsi senza principii, importa ancora

d'osservare che, se avvertesi il bisogno d'esaminare come si fa il fatto, è per i principii che invitano a indagare il processo necessario e universale de' fatti. La esperienza fermasi al fatto, e se talvolta mostra come si fa il fatto, cotesto mostrare è un fatto, di cui la ragione debbe ancora cercare il procedimento necessario e universale. La esperienza e la ragione, così limitate, forse confondonsi? forse separansi? Nè l'uno, nè l'altro. Più tosto si distinguono e si connettono, e nel distinguersi e connettersi conferiscono nella scienza a mirabile armonia dialettica. Già dalle poche cose accennate rendesi manifesto, che per i fatti e per i principii, quelli proprii della esperienza, e questi della ragione, ogni scienza comincia, seguita e compiesi.

Ma v' ha di più e di meglio. I fatti sono particolari, e i principii universali; e ciò nullameno il particolare è l' universale per comprensione ed effettuazione, e l'universale è il particolare per estensione e causazione. I fatti sono contingenti, e i principii necessarii; e nondimeno il contingente è un'attualità, che trova la sua possibilità nel necessario, e il necessario è una possibilità, che implica un'attualità contingente. I fatti sono sensibili, e i principii intelligibili; e con tutto ciò il sensibile è la individuata parvenza dell' intelligibile, e l' intelligibile la individuante essenza del sensibile. I fatti appartengono alla esperienza, e i principii alla ragione; e ciò nonostante, siccome la esperienza è cieca senza la ragione, e la ragione vuota

senza la esperienza, così i fatti e i principii servono gli uni agli altri con vera e bella armonia dialettica. Dalle quali cose si par chiaro, che i positivisti e gli speculativisti vogliono combattersi; laddove possono, anzi devono vivere in pace, così come vivono in pace per natura i fatti e i principii, la esperienza e la ragione.

Un'altra prova piace addurre, studiando nelle differenze ed attinenze fra il sapere sperimentale ed il sapere razionale, tanto svisati dagli speculativisti e dai positivisti. I primi vogliono che il sapere scientifico sia affatto assoluto; e però non curano il sapere sperimentale, che credono tutto relativo. I secondi, per converso, credono che il sapere scientifico sia affatto relativo; e indi tolgon di mezzo il sapere razionale, che, per loro avviso, agogna ad un fantastico sapere assoluto. Quanti equivoci in cotesto contraddittorio opinare! Facciamo di allontanare i principali, chiarendo prima di tutto la natura del sapere assoluto e relativo. Il sapere relativo ha per proprio un vero, ch'è tale solo a nostro rispetto, solo relativamente a noi; il sapere assoluto ha per proprio un vero, ch'è tale in sè stesso, per sua intrinseca natura. Ciò posto, il sapere sperimentale non è tutto relativo, ma parte relativo e parte assoluto, e in modo ben distinto. Per cagion d'esempio, è relativo nelle varie sensazioni; le quali avvenendo ed esistendo in noi, non hanno niente d'*in sè*: è relativo nella diversa intensità delle sensazioni: è relativo in alcune qualità sensibili, come piacere e dolore, caldo

e freddo e simili. Invece, il medesimo sapere sperimentale è assoluto nella relazione fra il sentente e il sentito. E per fermo, quando si afferma che sentire e sentire nulla è una contraddizione, con ciò si chiarisce un fatto sperimentale, ch'è assoluto; perchè è tale non a rispetto nostro, ma in sè stesso. Assoluto eziandio è il sapere sperimentale circa alle leggi essenziali della natura, ben appurate e verificate; altrimenti tutte le conoscenze naturali vagherebbono sempre nell'incerto, nel dubbio, senza possedere mai verità assoluta di sorta. Il sapere sperimentale è da ultimo assoluto, per tacere d'altri fatti, in tutto ciò che esso sapere ci rivela non solo in modo chiaro e sicuro, ma anche in modo che non involga contraddizione. Nei quali casi, com'è evidente, il sapere sperimentale dà, per così dire, la mano al sapere razionale, e a questo si dispone.

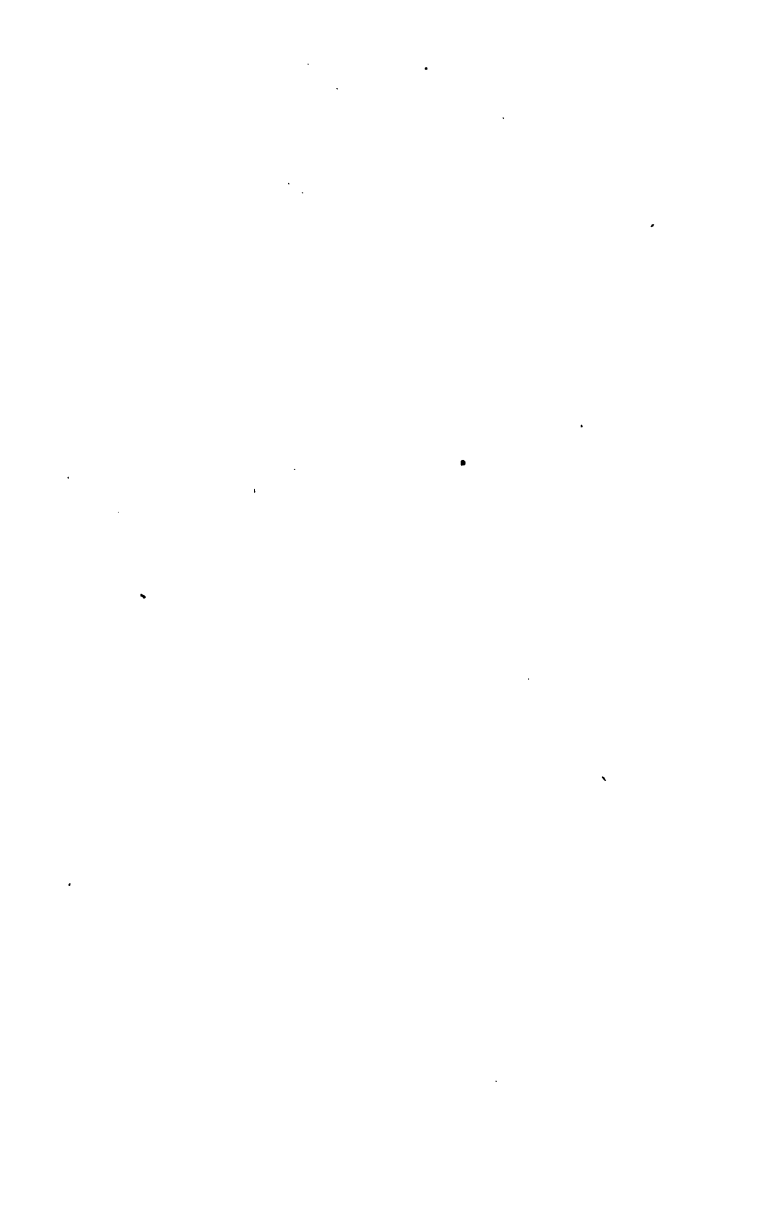
Il sapere razionale, dal canto suo, è anche parte relativo e parte assoluto: relativo in tutto il suo contenuto probabile ed opinabile; assoluto in tutti i principii, e anche in tutti i fatti, scorti evidenti e coerenti dalla ragione: in tutte le verità, o razionali di natura, o sperimentali di natura, che la ragione trova possibili: in tutte le proprietà necessarie e universali degli obbietti. In tutte coteste cose, dico, e in altre ancora, la ragione scorge verità assolute, cioè sempre tali in sè stesse. È tanto innegabile il sapere assoluto in risguardo alla ragione, che, se questa dimostrasse tutto il sapere esser relativo, già avrebbesi

pur cotesto sapere assoluto: che tutto il sapere sia relativo. Adunque non può rivocarsi in dubbio il sapere assoluto; e se i positivisti schietti lo han negato affatto, ciò è avvenuto per opporsi agli speculativisti schietti; i quali hanno esagerato il contenuto del sapere assoluto, massime nella filosofia (Ibid., Num. XIII).

L' intero sapere scientifico dell'uomo può chiarirsi approssimativo; non perchè il sapere di lui assoluto, come tale, sia approssimativo, essendo ciò contraddittorio; ma sì perchè il sapere di lui assoluto, se non ne'primi fatti e ne'primi principii, nelle conseguenze è sempre in via, non mai in possesso di perfezione. Il Gioberti insiste spesso pel sapere approssimativo; ma avendolo d'ordinario contrapposto al sapere assoluto, come se all'uomo non competesse nessun sapere assoluto, rimane nelle sue opere il dubbio funesto, non forse voglia ridurre tutto l'umano sapere a sapere relativo. All'uomo conviene il sapere assoluto, e questo è dato chiarirlo approssimativo, in quel senso che ho detto. L'Hegel, al solito, non vuol curarsi di alcuna distinzione, che disponga a conciliazione dialettica; e quindi avvisa che solamente la moderna mediocrità può accettare qualche cosa di approssimativo alla verità.[1] Il declamare contro alla moderna mediocrità è vano, e peggio, quando si corre pericolo di condursi nella scienza, in questo santuario di verità, da ciarlatani; volendo far credere altrui di sapere quel che s'ignora.

[1] *Philosophie des Rechts*, *Einleitung*, Num. XXIX.

La natura, scrive divinamente il Galilei, aver fatte prima le cose a suo modo, e poi fabbricati i discorsi umani abili a poter capire, ma però con fatica grande, alcuna cosa dei suoi segreti.[1] La conseguenza ultima di tutto il presente discorso si è, che fra i positivisti schietti, rannicchianti la scienza fino alla formola estrema: *Scio me nihil essentiae scire*, e gli speculativisti schietti, allarganti la scienza sino all'altra formola estrema: *Scio me totum essentiae scire*, v' ha una media formola, ed è questa: *Scio me partim essentiae scire*. La parte che si giunge a sapere è, per nostro avviso, assoluta; in guisa che l'uomo sia capace d'una scienza assoluta; e questa possa dirsi approssimativa, più per consistere in una limitata quantità, che in un'alterata qualità di vero. Ma la conciliazione fra gli speculativisti e i positivisti è incompiuta, finchè non si fondi in un sovrano principio conciliativo, che senz'altro indugio ci diamo a indagare.

[1] *Dialoghi sopra i due massimi sistemi ec.*, Dial. II.

LIBRO II

Ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν.
PLATONE.

Unum primum omnium oppositorum comune subjectum.
BRUNO.

CAPITOLO I.

Della unità dialettica.

I. In qualunque cosa concreta debbe trovarsi la varietà e l'unità. La varietà è un fatto, che percepiamo dove che volgasi il nostro sguardo; l'unità è un principio, che necesse induciamo con la nostra mente, e che invano alcuni filosofi cercarono e cercano tuttavia di menomare od annullare. Or donde procede che la nostra mente avverte sempre il bisogno d'indurre la unità, attraverso alla varietà delle idee e delle cose? Se noi rispondiamo che un tal bisogno deriva da ciò: che il vario sempre arguisce l'uno, non diciamo cosa falsa; e pur della risposta non rimaniamo soddisfatti, essendo essa fondata in un principio astratto. A passare dall'astratto al con-

creto, è mestieri osservare che, siccome la mente umana scopre a comune centro di tutte le idee e di tutte le cose l'essere; così persuadesi che non v'ha conoscenza, nè esistenza fuor dell'essere, fuor cioè di cotesta idea eminentemente una e concreta. La quale persuasione spiega il bisogno intellettuale, che potente sentiamo, di scorgere l'uno a sostegno del vario, e spiega altresì che « chi più si avvicina a l' intelligenza dell'uno, s'approssima più a l'apprension di tutto ».[1]

La scienza dialettica è senza dubbio opera della mente; e se la mente avverte il bisogno della unità per qualunque cosa conosca, debbe sentirlo ancora per la scienza dialettica. Al che aggiungasi che la scienza dialettica dovendo avere un sistema, non si dà sistema senza giudizii differenti e coesistenti: i quali, in quanto differenti, conferiscono a varietà, e in quanto coesistenti, concorrono ad unità del sistema dialettico. E non solo per coteste ragioni generali, anche per altre ragioni speciali debbe avere unità la scienza dialettica.

Comunque la voglia considerarsi, o come scienza d'universale armonia, o come scienza delle categorie nel loro armonioso processo logico (*Intr.*, Num. I-IV), sempre suppone l'unità per prima condizione di sua esistenza. E di vero, può mai aversi armonia, senza un principio armonizzatore? No, certo. Da altra parte, può

[1] BRUNO, *De la causa princ. et uno*. Dial. V, p. 292; Lipsia, 1830.

aversi universale armonia, senza universale principio armonizzatore? No, anche certo. Se la scienza dialettica dimanda un principio armonizzatore, e questo universale; ciò importa che sia uno, assolutamente uno. Adunque, da un lato non è dubbio che la scienza dialettica abbia per iscopo l'universale armonia; dall'altro nè pure è dubbio che tale scopo raggiungasi per via di un armonizzatore essenzialmente uno; ch' è quanto dire per una suprema unità armonizzatrice e conciliatrice.

Della quale unità appare ancora innegabile il bisogno, se per poco si consideri la dialettica, siccome scienza delle categorie nel loro armonioso processo logico. Pognamo che fra le categorie mancasse affatto l'unità, e tosto ne seguirebbe, le categorie non potere più esistere; sì perchè tutte furon giudicate determinazioni essenziali concatenate, non dispiccate; sì perchè ciascuna fu risguardata momento categorico, a cui un altro o precede o succede; e sì perchè il processo logico fra le categorie non potrìa aver luogo, mancando un universale principio categorico di universale deduzione. Or che siavi tale principio, si appelli Unità categorica od Unità dialettica, dobbiamo ancora provarlo. Al presente può ritenersi che debba esservi; altrimenti la dialettica, quale scienza delle categorie nel loro processo armonioso, non saria possibile.

II. Pure, contro al nostro inferire potranno opporsi delle gravi difficoltà. Infatti, potrà dirsi che per conseguire la Unità dialettica, fa di

bisogno annullare un termine in un altro termine, ed il termine in cui tutto viene assorbito dichiarare supremo principio della scienza dialettica. Or se non è possibile annullare l'un termine nell'altro, ad esempio l'infinito nel finito, o il finito nell' infinito; il nostro assunto è tutto vano ed assurdo, e può rassomigliarsi al doloroso spettacolo di Sisife e di Penelope. Confesso ben volentieri che l' investigare, attraverso alla indefinita varietà delle cose e delle idee, una sovrana unità sia difficile, ma dal difficile all' impossibile ci ha un salto mortale. Or poi non trattasi di fare cosa impossibile, sacrificando uno de' termini necessarii dell'universo: perocchè sia chiaro che quando due termini sono necessarii, non si conciliano con negare uno di essi; ciò è a dire con negare l' innegabile. Come possa conciliarsi, senza negare l' innegabile, si vedrà; ma ora abbiasi per indubitato che vuolsi compiere fatto difficile, e non impossibile.

Non pertanto, si oppone di più e di peggio. Sembra che noi presumiamo compiere fatto non solo difficile, spaventevole. Il Tommaseo avverte: La prima cosa che spaventa l'uomo, gli è il molto, poi il poco, poi l'uno. [1] L'avvertenza è giusta, ed anche acuta. È vero che l'uomo prende paura, veggendosi, per così dire, non meno in mezzo a vasto deserto, che chiuso tra quattro ristrette mura; ma è vero altresì che lo spavento che sentesi a tal proposito è sublime; conciossia-

[1] *Studi morali*, pag. 432, Num. 20; Milano, 1858.

chè il passaggio dal massimo al minimo, dall' immenso all'atomo sia sublime, e tanto più sublime, se da cotesti due termini estremi dell'universo si venga all'unità, per cui si spiegano e in cui si fondano essi termini estremi.

Finalmente altri avviserà la nostra inchiesta pericolosa, per le conseguenze tristi e funeste cui può condurre. Di grazia, v' ha cosa difficile e sublime, nella quale manchi pericolo? Io credo che non ve ne ha pur una al mondo. Da altra parte, si sa, che, superato appena un pericolo, sentesi grandissima letizia; e al caso nostro è incalcolabile; giacchè con l'uno tutto s' intende, e senza dell'uno niente s' intende. Pertanto, nonostante le difficoltà che presenta gravissime il problema della Unità dialettica, non possiamo, nè dobbiamo lasciare di risolverlo in quel modo per noi creduto opportuno e giusto.

III. E cominciando senza più dal chiarire che cosa importa la Unità dialettica, che può dirsi ancora Unità categorica, dico che tale Unità implica lo scioglimento del seguente problema: È possibile una siffatta unità, che cagioni e concilii la moltiplicità? Il quale problema può tradursi ancora in quest'altra formola: è possibile un uno causante e conciliante il molti? ovvero, in maniera più breve: è possibile un *unimolto*? Se è possibile un *unimolto*, il problema dellà Unità dialettica è solubile; se non è possibile, il problema della Unità dialettica rimarrà insolubile. Volendo, adunque, definire l'Unità dialettica, o categorica, possiamo asseverare che consiste nella *Unità causa-*

tiva e conciliativa della moltiplicità: il che può appellarsi in una sola parola *Unimoltiplicità*, od anche *Unimolto*.

La Unità dialettica, in tal guisa definita, distinguesi da altre unità, delle quali si parla spesso nelle scuole, e le quali sono l'unità fisica, l'unità matematica, l'unità metafisica e l'unità logica. L'unità fisica è, più che *Unimolto*, *Moltuno*; perchè risulta da molti elementi congregati e unificati insieme: il che chiaro vedesi nel corpo, e in ogni altro essere materiale. L'unità matematica è pur essa più tosto *Moltuno*, che *Unimolto*; atteso che, se geometrica, riducesi ad un tutto continuo, per esempio ad una figura piana o solida, se aritmetica, ad un tutto discontinuo, verbigrazia a 10, a 20, a 30 e via discorrendo. Per tanto l'Unità dialettica è l'uno, che educe il molti; laddove l'unità fisica e matematica è il molti, che si riduce all'uno.

La medesima Unità dialettica non debbe confondersi con l'unità metafisica e con l'unità logica, almeno come queste due unità vanno d'ordinario intese nelle scuole. L'unità metafisica è il subbietto o l'obbietto, affatto semplici e indivisibili in sè stessi; come ad esempio sarebbero, se subbietto, lo spirito, se obbietto, l'idea. L'unità logica è in generale la relazione fra i termini di qualunque giudizio: conciossiachè sia già dimostrato che nella relazione non manchi mai l'unità fra la varietà dei termini.

Se coteste unità, la metafisica e la logica, non si considerano in astratto, ma in concreto; allora

ponno bene identificarsi con l'Unità dialettica. E per fermo, la unità metafisica, che sia concreta, è l'identico che abbraccia il diverso, è l'uno che complica il vario. Così, l'anima è l'unità cosciente, che include la varietà delle operazioni intellettive: la causa, l'unità efficiente, che contiene la moltiplicità degli effetti: la sostanza, l'unità esistente, che implica la moltiplità delle modificazioni. Ancora, la unità logica, che sia concreta, è l'uno che conchiude il vario; avendo già provato che ogni relazione concreta è *unità concatenantesi ad alterità.*

Dal detto procede che come l'Unità dialettica è, nella sua essenza, *Unimolto;* così pure l'unità metafisica e l'unità logica, nella loro concretezza, sono, ciascuna, *Unimolto*. La sola differenza, ma del tutto accidentale, che passa fra coteste tre unità si è, che l'Unità dialettica occupasi a considerare l'uno e il molti nella loro possibile conciliazione: il che le altre due unità, la metafisica e la logica, senza trattare ciò di proposito, il presuppongono. Tutto il provato conduce a questo finale risultamento: che l'Unità dialettica, a divario delle altre unità, sia unità eminentemente conciliativa.

IV. Poi che l'Unità dialettica non è il *Moltuno*, cioè il molti che converge all'uno, sì bene l'*Unimolto*, cioè l'uno che comprende il molti; è da esaminare in che senso l'uno, a nostro giudizio, comprende il molti. Se noi diciamo che l'uno comprenda il molti, nel senso che l'uno sia attualmente il molti, l'Unità dialettica non sarà

più unità conciliativa, ma aggregativa; il che, a dir vero, compete meglio al *Moltuno*, che all'*Unimolto*. Se noi invece diciamo che l'uno abbracci il molti in quest'altro significato: che l'uno assorba e distrugga in sè il molti, anche andrà via la Unità dialettica. In quest'altro caso l'Unità dialettica, da causa principiativa diviene causa distruttiva del molti; ch'è quanto dire negazione della Unità dialettica. Se da ultimo diciamo che l'uno comprenda i molti così, che il primo raccolga accanto a sè i secondi; in quest'ultimo caso nè manco s'ottiene l'Unità dialettica. Perchè tale comprensione manca affatto di quella necessaria intimità, che vuole trovarsi fra l'uno e il molti della Unità dialettica, e riducesi a giustaposizione. Adunque, l'Unità dialettica non debbe comprender il molti o per aggregazione, o per iscomposizione, o per giustaposizione; perchè in tutti e tre i casi cessa d'esser unità necessariamente causativa e conciliativa.

L'Unità dialettica debbe comprendere il molti per relazione. Con queste parole si è detto tutto, e nulla ancora. Via, dunque, a spiegarci. A grado a grado speriamo di riuscirvi. Per ora, negato quel che non sia la comprensione, viene affermato solo che diansi due comprensioni: una, del molti verso l'uno; l'altra, dell'uno verso il molti. Fra coteste due comprensioni la differenza non è piccola.

Se nella prima il molti è, per così dire, postulato, e l'uno risultato; nella seconda l'uno è postulato, e il molti risultato. L'Unità dialettica

appartiene alla seconda comprensione; attesochè essendo di natura causativa, è richiesto che l'uno sia postulato, e il molti risultato; altrimenti non sarà più causativa, e per conseguenza nè pure conciliativa. Sembra che il Rossi abbia magnificamente colto il concetto dell'Unità dialettica, là dove scrive: L'uno, vero e perfetto, è il medesimo che il tutto; il vero uno, è universo.[1] Senza dubbio l'Unità dialettica assai bene può appellarsi universo, inteso come relazione dell'uno verso il vario. Alla quale relazione in fondo in fondo riducesi l'Unità dialettica; in modo che questa, in cambio d'appellarsi *Unimolto*, avrebbe potuto denominarsi *Universo*, se la parola universo non fosse stata cagione di equivoci, per essersi adoperata d'ordinario a significare l'attuale sussistenza del mondo.

V. Posto che l'Unità dialettica debba comprender il molti nè per aggregazione, nè per distruzione, nè per giustaposizione, ma per relazione, è necessario, per intendere in che sia la relazione, d'internarci, per così dire, nel midollo della quistione, con esaminare in qual termine possa aver luogo l'Unità dialettica. Per me tengo fermo che essa radicasi nel termine medio. A dimostrarlo, fa di bisogno anzitutto ricordare la dottrina del termine medio. Aristotile, a cui si dee più risolutamente la importantissima invenzione di esso, così il definisce: *Voco autem medium quidem, quod et ipsum in alio,*

[1] *Della mente sov. del mondo*, Parte III, Cap. VIII.

et aliud in hoc est. [1] Siccome l'altro a cui in questo luogo si accenna, consiste ne' termini estremi; così non è dubbio alcuno che per Aristotile il termine medio è di tal natura, che si trova simultaneamente ne' due termini estremi.

Se non che, Aristotile vuole che il termine medio non debba rinvenirsi nella conseguenza; onde in tutte le logiche, conforme ai principii aristotelici, si è sempre ripetuto, come innegabile regola di sillogismo, questo verso: *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.* Da altra parte, nella conseguenza avendo luogo i termini estremi, sembra che lo Stagirita affermi e neghi a un tempo la intima e necessaria unione del termine medio co' termini estremi. Gli hegeliani, che aveano a cuore di volgere in mala voce l'antica logica, si sono giovati dell'equivoco da essa presentato circa al termine medio, per dichiarare che Aristotile non sia riuscito a intenderlo, e che nelle parti del sillogismo introduca una relazione affatto accidentale e artificiale. [2] Aristotile, a parlare secondo giustizia, disdicendo al termine medio di trovarsi nella conclusione, pare voglia alludere alla forma verbale e non già alla sostanza di esso.

Quanto alla forma verbale, è innegabile che il termine medio non debba trovarsi nella conseguenza; perchè vi saria inutilmente, e, ch'è più,

[1] *Analyt. prior.*, Lib. I, Cap. IV.

[2] VERA *Introduc. à la logique de Hegel.*, Cap XII. FLORENZI, *Saggi di psic. e di logica*, p. 195-198; Le Monnier.

a confusione della prescritta chiarezza sillogistica. Quanto alla sostanza, il termine medio sta nella conseguenza, e vi sta in tutta la fecondità di che è capace; tanto che possa ben dirsi che il termine estremo si trova in essa solo a parole, e il termine medio in tutta la sua reale sostanzialità. Conferendo insieme l'Organo e la Metafisica d'Aristotile, la nostra interpretazione sembra acconcia a dissipare un equivoco, che, ingiustamente esagerato, scema d'assaissimo l'onore dato al greco filosofo, d'esser stato il legislatore del pensiero, come il Galilei, nell'epoca moderna, s'ebbe a ragione l'altro onore di venir appellato il legislatore della natura. Colgo poi questa occasione per avvertire cosa, della quale sento imperioso dovere; ed è, che da indi in poi si farebbe assai bene di attribuire alcune dottrine ai discepoli d'Aristotile e non a lui; perchè coloro hanno spesso alterato il pensiero del maestro, e, così alterato, è stato chiarito opinare aristotelico. Per atto d'esempio, anche oggi tutti dicono cartesiana la dottrina del sentimento fondamentale, come concentrato affatto nel cervello; e pure, a esser imparziali, bisogna attribuirla ai discepoli. Il Descartes non solo non l'ammette, ma la rifiuta apertamente in diversi luoghi, in ispecie nell'opera intitolata: *Les passions de l'âme*. Parte I, A. XXX, XXXI.

Ritornando alla dottrina del termine medio, osserviamo che Aristotile, oltre ad averne con giustezza fissata la natura, ben presentì ancora la universalità di esso. Se la sua invenzione ha

difetto, e non piccolo, è nell'applicare, come vedremo, la dottrina del termine medio al problema metafisico e dialettico. In risguardo della universalità del termine medio, ecco quello che scrive: In tutte le quistioni indaghiamo o se vi sia il termine medio, o che cosa sia esso termine medio; perciocchè il termine medio rappresentando la causa, questa in tutte mai le quistioni ricercasi.[1] Di tal guisa riconosciuta in ogni quistione la indagine del termine medio, principalmente perchè in ogni quistione entra la idea di causa, distingue tutte le cause in formale, in materiale, in efficiente, in finale, e conclude: Tutte coteste cause pel termine medio si mostrano.[2] E perchè si fatte cause mostransi pel termine medio? Perchè il termine medio, secondo il medesimo Aristotile, trovasi nel sillogismo siccome la causa nella natura;[3] o, come altrove aggiunge: La causà non è altro se non quello che nel sillogismo è il termine medio, che in vero da per ogni dove si ricerca.[4] Da tutto il provato seguita, che, giusta lo Stagirese, il termine me-

[1] In omnibus quaestionibus queramus aut num medium sit, aut quodnam sit illud medium; causa enim medium est: in omnibus autem quaestionibus hoc quaeritur. *Analyt post.*, Lib. II, Cap. II.

[2] Omnes hae causae per medium monstrantur. *Ibid.*, Lib. II, Cap. II.

[3] Terminum medium esse in syllogismo uti causa in natura. *Analyt. prior.*, Lib. I, Cap. V.

[4] Causa quidem nihil aliud est, quam quae syllogismo media est notio; haec vero in omnibus quaeritur. *Analyt. post.*, Lib. II, Cap. IV.

dio ha tre importantissimi ufficii: 1.° è necessaria giuntura de' termini estremi; 2.° gode universalità scientifica in tutte le quistioni; 3.° contiene il principio di causa sì negli ordini logici e sì negli ordini ontologici.

VI. Tale è, sommariamente considerato, il concetto nuovo che porse Aristotile del termine medio. Dopo di lui una siffatta dottrina, almeno dal lato logico, non progredì; anzi avvenne che, per averla talvolta o allargata o dimezzata indebitamente, patì confusione. Così, per arrecare alcun esempio, il Bruno scrive: V' ha un doppio termine medio, uno per partecipazione de'due estremi, siccome il tempo tiepido tramezza il caldo e il freddo; e l'altro per esclusione de'due estremi, siccome il punto medio fra due linee.[1] Dalle quali parole scorgesi che il Bruno abbia voluto riferire il termine medio anche all'esclusione de' termini estremi: il che evidentemente ne guasta la natura. Un termine esclusivo non è medio, nè manco estremo: non medio, convenendo a questo di mediare fra le cose, non di separarle; non estremo, perchè un termine estremo, che non si guardi in astratto, come affatto isolato dagli altri estremi, richiama necessariamente all'altro estremo congenere. Onde ripetesi spesso con buona ragione: che gli estremi si toc-

[1] Medium est duplex, quoddam per participationem utriusque extremi, sicut tepidum est medium inter calidum et frigidum, participans de utroque; quoddam vero est medium per exlusionem utriusque extremi, sicut punctum est medium inter duas lineas. *Summa term. metaph.*, Num. XXII.

cano. L'esempio allegato dal Bruno del punto fa a confutazione, non a confermazione della sua dottrina. Il punto, in astratto, non è medio fra due linee, sì estremo d'una solo linea, siccome gli stessi matematici il definiscono. Il punto, meditato in concreto, è una quantità iniziale; e, come tale, è anche un estremo, che attende l'altro estremo nella quantità finale. Per tanto il termine medio, veramente medio, non può distinguersi per esclusione e partecipazione; atteso che sia sempre di partecipazione fra gli estremi.

Lorenzo Valla, da siffatto lato, si tenne a più giusto segno, che non fece Giordano Bruno. Quegli, interrogato a sè stesso, coteste due cose: la prima, se ciò che non ha parte alcuna delle due, sia termine medio; e la seconda, se ciò che consta di tutte e due le parti, in tutte e due trovasi, [1] risponde alla prima domanda in modo negativo, alla seconda in modo affermativo. Laonde conclude: Termini medii si appellano quelli che hanno parte dell'uno e parte dell'altro termine, siccome il colore fusco, ch'è mezzo bianco e mezzo nero. [2] Il Trapezonzio ancora si guardò dall'avere in conto di medio un termine esclusivo degli estremi; conciossiachè egli ci fa sapere: Il termine medio è anco chiamato termine comu-

[1] Una, an id quod nullam partem duorum habet, medium sit; altera, an id quod ex utroque constat, utrobique reperiatur. *De Dialectica*, Lib. I, Cap. XIX.

[2] Ideo autem media dicuntur, quia dimidiatum hujus et dimidiatum alterius habent, ut fuscum, quod ex dimidio albo et dimidio nigro constat. *Ibid.*, Lib. I, Cap. XIX.

ne, et cagione della conclusione; perchè per esso si sa, come il maggiore termine ha convenienza col minore.[1]

Devo aggiungere altre poche avvertenze storiche intorno al termine medio, trattandosi d'argomento oltre modo importante nel presente libro. Nelle opere logiche d'Aristotile esso termine è subordinato al principio di contraddizione, che, dalla forma estrinseca in fuori, è, com'è visto, tutt'uno col principio d'identità. La logica, secondo Aristotile, versando circa alle idee astratte, non moventisi in modo alcuno, debbe riconoscere in esse il principio d'identità, cioè debbe riconoscere che sono quel che sono eternamente. Nella metafisica, al contrario, il termine medio è subordinato al principio di causalità; perchè le cose, a differenza delle idee astratte, essendo soggette al moto, costituito dal continuo passaggio dalla potenza all'atto; siffatto passaggio viene rappresentato dal principio di causalità. Cotesta distinzione fra la logica e la metafisica, dallo Stagirese non mantenuta costante, ingannò i pensatori a lui successi, sino al punto di sottoporre il termine medio alla sola legge d'identità. In tal guisa, il termine medio perdette tutta la sua universalità metafisica; e la logica divenne schiava d'un pretto formalismo, che la condannò a ripetere sempre le stesse idee, attraverso a una varia combinazione di parole. Di qui il dispregio che alcuni filosofi di vario tempo usarono

[1] *Dialettica*, pag. 34; Venezia, 1567.

contro al sillogismo; avendolo in conto di vano trastullo della mente umana, inutile affatto a trovare e provare verità di sorta.

VII. Ed ora, facendoci a cavare alcun costrutto dagli accenni storici, possiamo affermare che il termine medio abbraccia coteste tre somme verità: la prima, che il termine medio è sempre necessaria relazione verso i termini estremi; la seconda, che il termine medio rappresenta sempre la causa o la ragione delle cose; e la terza, che in ogni quistione, cercandosi la causa o la ragione, spazia il termine medio. Il quale termine, appunto perchè raccoglie in sè tali verità, è l'unico termine, dove può aver luogo la Unità dialettica. Primieramente è chiaro che il termine medio sia termine dialettico per eccellenza; a cagion che gli altri due termini estremi diventano dialettici per opera del termine medio, che ha virtù a dialettizzarli. I termini estremi, precisi affatto da ogni relazione mediatrice, contrastano sempre, e sempre oppongonsi. Adunque il termine, ch' è dialettico per natura, è il medio; laddove i termini estremi sono a partecipazione dialettici.

Se non che, ciò non basta al nostro caso. Nel termine medio dee potersi solamente avverare la Unità dialettica. Cotesto termine, come lo dice l'epiteto medio che l'accompagna, ha ufficio di mediare fra gli estremi, ponendoli in iscambievole relazione. Ora tale è pure l'ufficio della Unità dialettica; perocchè ancor questa debbe esser virtù mediatrice dell'uno in relazione al vario.

Ma, lasciando da parte la filologia, che non sempre corrisponde alle idee annesse ad alcune parole, adoperate nella scienza; al presente malleva il fatto nostro la dottrina già fermata circa alla Unità dialettica e al termine medio.

Quanto alla Unità dialettica, è stabilito che consiste nella *Unità causativa e conciliativa della moltiplicità;* il che vuol dire che l'uno e il molti, nella Unità dialettica, si riferiscono non per aggregazione, non per distruzione, non per giustaposizione, ma per relazione. Il simigliante avverasi quanto al termine medio. Anche questo, nella sua unità, si riferisce alla moltiplicità de' termini estremi non per aggregazione, nè per distruzione, nè per giustaposizione, sì bene per relazione. La quale relazione è causativa e conciliativa, così com' è la relazione della Unità dialettica; avendo già assodato che nel termine medio prevalga il principio di causalità, e che esso termine sia conciliativo per natura, a differenza de' termini estremi, a partecipazione conciliativi. Di che procede, che, cercare la Unità dialettica fuori del termine medio, sia sforzo vano ed assurdo: vano, non potendo rinvenire una cosa dove non trovasi, come al nostro proposito sarebbe l' indagare la Unità dialettica in uno de' termini estremi; assurdo, perchè i termini estremi, ricevendo altronde la virtù causativa e conciliativa, cioè dal termine medio, non ponno rappresentare la Unità dialettica, ch'è per essenza virtù causativa e conciliativa.

VIII. La Unità dialettica dunque debbe riseder sempre nel termine medio. Dopo cotesta conse-

guenza, avanzano due cose a indagare: la prima, qual sia il supremo termine medio dell'universo, in cui si giace la Unità dialettica; e la seconda, qual sia la relazione de' termini estremi inverso il termine medio. La prima delle due quistioni lasciamo intera al seguente capitolo; la seconda trattiamo in questo momento, come per compiere da ogni lato la natura in genere della Unità dialettica, di che ora ci' occupiamo. Dico adunque che la relazione, che lega i termini estremi al termine medio, non è di contraddittorietà, nè di identità, sì di contrarietà.

Se i termini estremi fossero contraddittorii, mancherebbe affatto il termine medio; avendo ritenuto con la logica di tutti i tempi, il principio di contraddizione esser tutt'uno col principio di esclusione. Se i termini estremi fossero identici, ancora mancherebbe il termine medio; atteso che i termini identici sono, a parlar proprio, prossimi e non già estremi; in guisa che, fra essi il termine medio tornerìa affatto inutile. Adunque i due principii di contraddizione e di identità escludono il termine medio: quello di contraddizione, essendo impossibile fra i termini contraddittorii; e quello d' identità, essendo inutile fra i termini identici.

Il termine medio è solo possibile ed utile fra i termini estremi contrarii. I termini contrarii, come già s' è provato a dilungo, non si escludono in modo, che ripugnino fra loro, a foggia de'termini contraddittorii; nè s' includono in modo, che s' immedesimino fra sè, a guisa de' termini identici. I termini contrarii si riferiscono, senza

confondersi; differiscono, senza scindersi, ch'è quanto dire complicano differenza ed attinenza. Fra i termini contrarii passando differenza e insieme attinenza, avviene che essi presuppongono di necessità un termine medio; conciossiachè, se fra i termini differenti venisse meno il termine medio, quelli sarebbero non più differenti, ma contraddittorii; e se fra i termini attinenti mancasse il termine medio, quelli non sarebbero più attinenti, sì identici. Di che vedesi che i termini estremi, in quanto contrarii, contengono, per così esprimermi, una potenziale mediazione e conciliazione; perchè tramezzano i termini assolutamente o contraddittorii o identici. La quale potenziale mediazione e conciliazione diventa attuale, appena sia trovato il termine medio; essendo questo, come detto è, per intrinseca natura termine eminentemente mediatore e conciliatore. Concludasi senza più, che i termini estremi, solamente contrarii, sono in necessaria relazione col termine medio.

Qui pervenuti, ci è dato pronunziare, a così dire, l'ultima parola circa all'Unità dialettica, considerata in genere. Da un lato dimostrato che l'Unità dialettica non è se non termine medio fra gli estremi, e dall'altro che gli estremi sono contrarii; può ben dirsi che l'Unità dialettica stia nella relazione del termine medio verso gli estremi contrarii. Cotesta relazione, ridotta a formola generalissima, può appellarsi *Unità mediatrice de'contrarii.* Di qui è che il problema della Unità dialettica riducesi alla possibile *Unità mediatrice*

de'contrarii. Nella quale formola, dove piaccia, si può tacere la parola mediatrice, senza difficoltà; sapendosi ormai che l'Unità dialettica debbe sempre esser un termine medio, che ha virtù essenzialmente mediatrice. Laonde la ricerca della Unità dialettica stringesi tutta nella ricerca della *Unità de'contrarii.* Se non che, nella scienza dialettica indagandosi non questa o quella unità secondaria, bensì l'unità primaria (di là dalla quale non possa andarsi, nè di qua dalla quale possa fermarsi); così la inchiesta della Unità dialettica importa infine infine assodare qual sia l'*Unità suprema de'contrarii.* Da tutto il provato si par manifesto che l'*Unimolto*, a cui di sopra abbiamo accennato, si riduce all'*Unicontrario*, e che il capitale problema della dialettica, in sul principio, porgesi come *Possibilità dell'unimolto*, e poscia toglie forma più sistematica di *Possibilità dell'unicontrario.*

IX. Ma per quale via a noi è concesso di salire alla *Unità suprema de'contrarii?* A tale domanda è in parte risposto, là dove ci venne stabilito che, se alla dialettica negativa, chiamata a combattere la sofistica scettica, bastano i soli atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione; per la dialettica positiva, destinata a scovrire la Unità dialettica, che debbe formare il supremo principio della scienza dialettica, si richiede altro atto, che sia in grado di cogliere il sovrano termine medio di tutti i termini estremi (Lib. I, Cap. IV, Num. IX). Tale atto, per noi, è la dimostrazione. Questa abbraccia non

meno i termini estremi, che il termine medio; non meno la natura, che la genitura degli obbietti; essendo chiaro che per essa avviene la unione degli estremi col medio termine, e che in tale unione vedesi il loro necessario generarsi. Di più, la dimostrazione non consta di due termini estremi, e di un solo termine medio: essa, a differenza dell'argomentazione, comprende innumerevoli termini estremi e termini medii. In ultimo, la dimostrazione essendo una sintesi d'innumerevoli termini estremi, mediante la loro sintesi co' loro termini medii, aspira, attraverso a tanti termini, al sommo termine medio. Per coteste ragioni, la dimostrazione è l'atto dialettico, meglio acconcio a sublimarci alla Unità dialettica, siccome a supremo principio della scienza dialettica.

In che modo ciò avvenga, si vedrà nel capitolo appresso. Per ora importa avvertire che simile scopo non è dato conseguire con gli altri atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione. Per questi atti, non arrivando alla ricerca del termine medio, studiasi ciascun termine nella sua essenziale natura, e non nella sua essenziale genitura. Infatti, la definizione, preparata dalla distinzione e dalla relazione, dice dell'obbietto *quel che è* (τὸ ὅτι), senza internarsi a sapere dell'obbietto *come è, o perchè è* (τὸ διότι). A tanto perviene la dimostrazione, questa virtù scopritrice del termine medio, e per conseguenza scopritrice del *perchè*, o del *come* delle cose; essendo il termine medio, secondo che è provato,

unità causatrice e conciliatrice de' termini estremi. Onde è lecito inferire che, se gli atti dialettici della distinzione, della relazione, della definizione, preparano la scienza dialettica, n'è l'atto della dimostrazione l'ultimo finimento.

Platone, con la sua dialettica, lontanamente vide l'atto dialettico della dimostrazione. Nei dialoghi di lui più sublimi, come dire nel Timeo, nel Sofista e nel Parmenide, che intendono a ricostruire l'armonia dell'universo, la soluzione vi si trova assai impigliata, mancandovi l'uso risoluto della dimostrazione. Aristotile, dal canto suo, ebbe il merito grandissimo di vedere chiara la necessità della dimostrazione per la dialettica: ne stabilì le leggi, innalzandosi alla dottrina del termine medio; e potette a ragione rimproverare Platone, che, avendo sostato di preferenza nella definizione, avea appena rasentato e non compenetrato l'essere. Però Aristotile, che seppe tanto bene osservare lo svolgimento della dimostrazione, non volle sapere della dialettica, come scienza; in modo che questa, per comparazione allo strumento cogitativo da lui scoverto, non progredì gran fatto dopo Platone.

X. Aggiungiamo, seguitando nell'argomento, che la dimostrazione è necessaria alla scienza dialettica, non solo per le ragioni allegate, eziandio per rifarsi con essa la continuità del processo categorico. Siffatto processo, siccome è assodato, abbraccia i tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi, della sintesi; or nella dimostrazione cotesti momenti si rinvengono a ca-

pello e mirabilmente connessi. La dimostrazione, nel suo termine estremo maggiore, porge la tesi: nel suo termine estremo minore, l'antitesi; e, nel suo termine medio, la sintesi. Il simigliante non può dirsi della distinzione, della relazione, della definizione. In tutti e tre cotesti atti dialettici trovandosi due termini, o disuniti come nella distinzione, o immediate uniti come nella relazione e nella definizione, manca affatto il termine medio; senza del quale il passaggio dall'uno all'altro estremo non può aver luogo. Ora in tale passaggio sta tutto il processo continuo e logico del pensiero, conforme al processo continuo e ontologico dell'universo, l'uno e l'altro processo categorico; salvo che il primo categorico nel giro del conoscere, e il secondo categorico nel giro dell'essere.

Ma della necessità della dimostrazione, come ultimo atto dialettico, si è detto abbastanza. La fecondità grandissima di essa dimostrazione (già accompagnata sempre con la osservazione, perchè non degeneri in formalismo) farassi manifesta in tutto quello che ancor ci resta a discorrere negli altri tre libri della scienza dialettica. Frattanto, dopo aver provato che nel termine medio, e non nei termini estremi, riposa il gran segreto della Unità dialettica, o Unità categorica che dicasi, e che l'atto dialettico più acconcio a cogliere esso termine medio consista nella dimostrazione; è mestieri che ci mettiamo all'opera, facendoci a ritrovare, fra tanti termini medii secondari, un primario termine medio nell'universo.

CAPITOLO II.

Del primo dialettico.

I. Il supremo termine medio dell' universo appelliamo Primo dialettico, in quanto esso debbe esser il primo termine conciliatore di tutti i termini estremi dell'universo. Il medesimo supremo termine medio chiamiamo Primo categorico; dovendo esser anche il primo termine organatore di tutte le categorie dell'universo. Le due denominazioni di Primo dialettico e di Primo categorico valgono tutt'uno, sostanzialmente, e abbracciano entrambe la stessa indagine della Unità dialettica, o dicasi Unità categorica, risguardata qual sommo principio della scienza dialettica.

II. Ciò premesso, veniamo senza più alla ricerca del Primo dialettico, giovandoci della dimostrazione, già riconosciuta all'uopo strumento principale. Al quale proposito debbe prima di tutto avvertirsi che la dimostrazione non può incominciare nè seguitare, se non preceda un tutto sensibile e intelligibile naturalmente conosciuto, da onde quella prenda cominciamento e seguitamento. Il che noi abbiamo accennato (L. I, c. II, n. IX); ma ora meglio riconfermeremo. Dico, adunque, che, al cominciare della dimostrazione, può supporsi che l'uomo, per legge di natura, si trovi o in una totale sconoscenza, o

in una totale conoscenza delle cose, che desidera dimostrare con la scienza. Se ponesi l'uomo, per natura, in una totale e perfetta conoscenza, diventa affatto inutile la dimostrazione; giacchè quello che si conosce a perfezione non si dimostra, tornando vano, anche dannoso il dimostrarlo, per i dubbii e gli errori che facile s'insinuano nella dimostrazione. Se ponesi l'uomo, per natura, in una totale sconoscenza, diventa affatto impossibile la dimostrazione; essendo non che assurdo, ridicolo che si cerchi quello che in ogni modo s'ignora. Di che procede, a rigore quasi matematico, che l'uomo dee possedere una qualche naturale conoscenza; acciocchè la dimostrazione non sia per lui o inutile, od impossibile.

La conoscenza naturale di che parliamo, e che di necessità dee precedere la dimostrazione, dichiarasi o suppositiva, o positiva. Se dichiarasi tutta suppositiva e falsa, come oggi è piaciuto agli hegeliani; allora la dimostrazione non dovrà far altro che distruggerla. Ma dove mai si appoggerà l'uomo a compiere tale distruzione, toltosi davanti tutti i principii e tutti i fatti del sapere naturale? E senza ciò, pognamo che la dimostrazione possa a tanto riuscire, ne avverrà che essa, in cambio di conciliare la scienza con la natura, annulli la natura: il che è così assurdo e strano, che opponesi alla medesima dialettica hegeliana, spasimante a universale conciliazione.

Se la conoscenza naturale si confessa positiva, e in gran parte vera, e si stringe tutta

in una parziale verità o di fatto, come dire la coscienza, o di ragione, come ad esempio l'idea dell'ente, secondo che oggi han operato fra noi i psicologi e gli ontologi, s'avrà l'altro grave inconveniente, che la dimostrazione potrà incominciare e non seguitare, avere inizio e non processo; perchè la dimostrazione esordirebbe e terminerebbe o nel solo fatto della coscienza, o nel solo vero dell'ente. Pongasi adunque per indubitato da un lato che una cognizione naturale debbe precedere la dimostrazione scientifica, altrimenti questa diviene impossibile; e dall'altro che tale cognizione non vuole possedersi o tutta perfetta, o tutta falsa, o tutta confinata in una sola notizia di fatto o di ragione; conciossiachè la dimostrazione, succedente alla natural cognizione, nel primo caso diverrebbe inutile, nel secondo assurda, nel terzo mancante affatto di movimento.

Eliminate le quali ipotesi, rimane solo giusta quest'altra: che la conoscenza, anteriore alla dimostrazione, abbraccia un insieme di fatti e di principii, di cose e di idee vere, naturalmente conosciuto, ch'io chiamo *Universo conosciuto*, o *Tutto conosciuto*, trovantesi avanti a noi indeterminato e implicato, che la dimostrazione ha l'arduo debito di determinare ed esplicare. La quale ipotesi, al presente legittimata per via di severa argomentazione, si è di sopra assodata per via d'imparziale osservazione, portata nello stato primitivo del nostro conoscere. Il quale stato, in risguardo al processo categorico

scientifico, venne chiarito momento dommatico, cioè momento iniziativo dello scibile. Ma di ciò abbastanza, e intanto esaminiamo come la dimostrazione, avendo presente il *Tutto conosciuto*, pervenga al Primo dialettico.

III. La dimostrazione, veggendosi fra tante cognizioni, comprese nel *Tutto conosciuto*, crede a prima giunta impossibile di raggiungere una assoluta unità per mezzo a tanta moltiplicità. Pure, da un lato sentendosi potente il bisogno della scienza; e dall'altro la necessità d'una sovrana unità, smettesi ogni dubbiezza. La dimostrazione, per conseguire tale unità, si adopera da prima con l'astrazione di separarsi dalla moltitudine delle cognizioni, onde vedesi circondata. Nel compiere siffatto lavoro, si accorge che sia impossibile di separarsi da tutto, pure dal subbietto che conosce; perocchè si astragga quanto si voglia, avanza sempre un subbietto conoscente. Dal quale se il dimostratore volesse dividersi, miseramente si contraddirebbe, diventando in modo arbitrario, per così dire, suicida di sè stesso.

La osservazione or fatta abbraccia queste due incontrastabili verità: la prima, che l'astrazione non è possibile a cominciare, se manchino delle precedenti cognizioni su cui si eserciti; e la seconda, che la stessa astrazione non è possibile a seguitare, se ella voglia arbitrariamente isolarsi fino dal subbietto conoscente onde nacque. Le quali verità riconfermano sì la dottrina di sopra stabilita, che cioè un *Tutto conosciuto* debba prece-

dere qualsisia dimostrazione, e sì la necessità in che questa trovasi d'accettare, messa in opera mediante l'astrazione, la esistenza del proprio subbietto conoscente.

Pervenuta la dimostrazione a tale conclusione, sentesi, più che diletto, paura, veggendoci per essa ridotti nella solitudine del subbietto conoscente, diventato a sè stesso obbietto conosciuto. Di che procede, che, se al cominciare, sentivasi paura della gran moltitudine delle cose e delle idee; perchè con tale moltitudine sembrava impossibile a raggiungere una unità assoluta; ora sentesi anche paura, per un motivo tutto opposto; in quanto che per opera dell'astrazione ci venne, per così dire, strappato di mano tutto quello che possedevamo di positivo; essendoci condannati all'orribile solitudine del subbietto conoscente. Ciò premesso, s'immagini che la dimostrazione fermi al punto dove al presente trovasi, cioè alla verità innegabile del subbietto conoscente, così denudata com'è stata dall'astrazione da tutte mai le sensibili e intelligibili cognizioni dell'*Universo conosciuto;* e noi saremmo costretti a trastullarci ad affermare continuo la medesima verità, troppo ristretta per sè stessa.

S'immagini invece che la dimostrazione, non che fermare, proceda in su la medesima via dell'astrazione; e si presumerà cosa impossibile, non essendo concesso di astrarre da altre cose, appena una rimasta a nostra disposizione, e dalla quale non si può astrarre, siccome

è il nostro subbietto conoscente. Adunque, per la via dell'astrazione, non potendo fermare, nè camminare; è necessità rivolgersi ad altro calle, a quello cioè della ricostruzione. Questa, a differenza dell'astrazione, non ci separa dall'*Universo conosciuto*. La ricostruzione ci ricongiunge scientificamente ad esso universo, a cui siamo per natura e sempre e intimamente congiunti, e da cui ci eravamo per poco e solo per astrazione dispiccati, non già per misfarlo o disfarlo, ma per meglio rifarlo, trovato appena un punto sicuro e saldo, che costituisca l'*Ubi consistam* del mondo scientifico.

Tutto il fin qui provato rivela aperto, che l'astrazione presuppone la costruzione, e quella e questa pongono la ricostruzione. Di cotesti tre atti la costruzione è fatto primo, stabilito da natura: l'astrazione e la ricostruzione fatti secondi, legittimati dalla scienza: tutti e tre, concatenati e subordinati l'uno all'altro, formano la dimostrazione, già chiarita strumento essenziale della scienza in genere, e in ispecie della scienza dialettica. I quali tre atti si riscontrano co' tre momenti categorici della dommatica, della sofistica e della dialettica; conciossiachè la costruzione, fondamento dell'astrazione, sia il momento dommatico: l'astrazione, iniziamento della scienza, il momento sofistico; e la ricostruzione, pieno svolgimento della dimostrazione, il momento dialettico. Il che giovi a riconfermare non meno la giustezza de'tre momenti categorici, già svolti nel precedente libro, che la validità de'tre

atti or mentovati. I quali debbono usarsi dalla dimostrazione, perchè la dialettica si trasformi di negativa in positiva.

IV. Poi che nel fatto del subbietto conoscente, non potuto negare per astrazione, abbiamo allogato l'*Ubi consistam* del mondo scientifico; viene ora il mostrare come per necessità di ricostruzione siffatto subbietto conoscente sia davvero subbietto conoscente di qualche obbietto conosciuto. Darsi un subbietto conoscente, che abbia ad obbietto conosciuto il nulla, è impossibilità troppo manifesta, com'è impossibilità troppo manifesta, il respirare senza aria, il volare senza atmosfera, il camminare senza terra. Il subbietto conoscente dovendo riferirsi a qualche obbietto conosciuto, adottiamo al proposito la ipotesi meno favorevole; ed è, che l'obbietto conosciuto stia nel subbietto conoscente, considerato anche come obbietto conosciuto. Siffatta ipotesi, dicea, è la meno favorevole al proposito; giacchè in quello che noi dobbiamo uscire da noi, per riunirci a qualcosa, che non sia nostro, ancor più ci chiudiamo dentro noi stessi, nel nostro pensiero. Importa di più avvertire che la medesima ipotesi è meno possibile a darsi; conciosiachè il subbietto conoscente, a ritorcersi dentro sè stesso, facendosi a sè stesso obbietto conosciuto, debbe compiere quasi uno sforzo contro natura. Nonostante tali difficoltà, io mi appiglio ad essa ipotesi; perchè è quella di cui non si può in nessun modo dubitare. Chi, infatti, potrebbe dubitare d'un obbietto conosciuto, che

nella sostanza s' identifica col subbietto conoscente, quando innanzi è visto che da tutto possiamo astrarre, meno dal subbietto che astrae, ch' è quanto dire dal subbietto conoscente?

Ciò consentito, si può andare innanzi per la stessa via della ricostruzione a questa maniera. Finchè si vuol ricostruire l'*Universo conosciuto*, naturalmente costruito davanti a noi, e da noi dilungato per astrazione, affissando il subbietto conoscente, senza più, è impossibile uscire da sè stesso, e non avvolgersi in uno esclusivo subbiettivismo. Invece, si affissi il subbietto conoscente, in quanto diviene a sè stesso obbietto conosciuto; e allora in tale fatto, che non può negarsi dopo le cose assodate, si manifesta chiaro l' identico ed il diverso. L' identico è, che l'obbietto conosciuto, nell' essere, è tutt'uno col subbietto conoscente; il diverso è, che l'obbietto conosciuto, ben esaminato, porge indizii sicurissimi di non esser tutto l'*Universo conosciuto*, ma parte di esso, e parte non isolata, sì concatenata intimamente con l'*Universo conosciuto.*

Fra tanti indizii pensatamente prescegliamo, come sicurissimo per noi, quello del conoscere. Cotesto fatto avvertiamo come nostro; se non che come termine di qualcosa, che non è nostro. E per fermo, noi avvertiamo di conoscere, e in modo indubitato che il conoscere a noi appartiene, certamente: ma nel medesimo tempo avvertiamo che noi conosciamo qualcosa, che non è nostro, come dire delle cose e delle idee, che in nessun conto sono

nostre, nè come nostra sostanza, nè come modificazioni e produzioni di essa sostanza. Avuto tale indizio indubitato; per esso, com'è proprio d'ogni indizio, sappiamo il fatto, senza la cagione del fatto. La dimostrazione, giovandosi della ricostruzione, debbe indagare la cagione del fatto; ma tal cagione, che si trovi non in contraddizione, sì in proporzione col fatto, di cui si ha sicurissimo indizio. Or pongasi che del fatto del conoscere si assegni per cagione unica il subbietto conoscente, e la cagione sarà in contraddizione con esso fatto; perocchè noi avvertiamo il conoscere a un tempo come nostro, e come termine di altra cosa, che non è nostra. Adunque, per assegnare del fatto del conoscere una cagione, che si trovi in proporzione con esso fatto, è necessità rinvenire altra cosa diversa da noi, che opera in noi, allo stesso tempo che noi operiamo in essa.

Di tal guisa, appar manifesto che del fatto del conoscere non è una sola la cagione, cioè il nostro subbietto conoscente, sì bene è il concorso di due cagioni, intrinseca l'una, estrinseca l'altra. Le quali, per azione cambievole, danno luogo al fatto complessivo del conoscere. Sappiamo che la cagione intrinseca sia il nostro subbietto conoscente; ma che cosa sia la cagione estrinseca, che al presente più importa, non per anco sappiamo per lavoro di ricostruzione; quantunque per siffatto lavoro sappiamo ormai con certezza che essa cagione debba esistere. Il che sapendo con certezza, non avanza che proseguire in osservare il fatto del conoscere, già s'intende, non più den-

tro di noi solamente, ma dentro e fuori di noi, nella relazione cioè fra le due cagioni intrinseca ed estrinseca. Se noi, anzi che adoperare l'osservazione, ci diamo ad una ricostruzione *a priori* (in che incorrono spesso i tedeschi, per la loro indole eccedentemente speculativa), la ricostruzione scientifica sarà, se vogliasi, anche bella, anche grandiosa; ma non per questo cesserà d'esser infondata, tutta composta di vuote generalità, architettate dal nostro spirito. Oltre di ciò, essa ricostruzione avverrà non in proporzione, sì in contraddizione col fatto del conoscere; nel quale concorre, come si è visto, non solo l'opera intrinseca del nostro spirito, ma eziandio l'opera estrinseca d'altra cagione, ancora da osservare. Dunque è indispensabile che la ricostruzione si disposi all'osservazione, così come la medesima astrazione s'è maritata all'osservazione; e ciò noi operando, rispettiamo nel fatto la dottrina stabilita, di dover cioè nella scienza comporre a metodo dialettico i due estremi metodi del positivismo e dello speculativismo.

V. Noi al presente non dobbiamo indugiare nella osservazione del fatto del conoscere, per esaminarlo fra le due cagioni, l'una intrinseca e l'altra estrinseca, che il producono e conservano. Tale materia è stata largamente studiata nel primo momento categorico del conoscere, cioè nel momento dommatico (L. I, c. II, n. VI-XII). Quivi si raccolse per ultimo risultamento, che le due cagioni, unite per natural relazione sensitiva e intellettiva, abbracciano il mondo sensibile

e il mondo intelligibile, entrambi formanti ciò che chiamiamo *Universo conosciuto*, o *Tutto conosciuto*. Il medesimo si riformò, or che provammo non poter cominciare, nè seguitare dimostrazione di sorta, se non si confessi in nostra natural relazione l'*Universo conosciuto*.

All'uopo è forza dissipare un grave equivoco, introdottosi nella scienza, sovrattutto dal Kant in poi; ed è una maniera di ridurre i primi elementi conosciuti, ch'io non posso accettare. Il Kant, per esempio, ridusse i primi elementi conosciuti, che chiamò *forme pure*, al numero di diciassette. Ammise due necessarie alla sensibilità, e furono le *nozioni* del tempo e dello spazio: dodici all'intelletto, e furono le *categorie* già esposte: tre alla ragione, e furono le *idee* dell'assoluto teologico, dell'assoluto cosmologico, dell'assoluto psicologico. [1] Il Rosmini, con ingegnosa speculazione, ridusse le diciassette *forme pure* del Kant all'unica *forma pura* dell'*ente possibile*. Di che non contento il Gioberti, avvisò ridurre i primi elementi conosciuti alle tre idee dell'*Ente*, dell'*esistente* e della *creazione*; rifacendo a modo suo la riduzione già fatta in Francia dal Cousin, nelle tre

[1] Alcuni hanno spacciato in Napoli, ch'io abbia attribuito al Kant diciassette categorie. Altrove (*Filosofia razionale*, Vol. II, lez. VI), avendo toccato del medesimo argomento, ho parlato, così come ora, di diciassette *forme*, non di diciassette *categorie*. Questa nota valga a uso di coloro, che per malizia o per ignoranza si studiano di farmi dire quel che non mai ho scritto!

idee dell' *Incondizionale*, del *condizionale* e del *rapporto*.

Coteste e altrettali riduzioni, intese a circoscrivere gli elementi naturalmente conosciuti dall'uomo, sono, ripeto, un grave equivoco, insinuatosi nel seno della scienza. E perchè? Il primo perchè è, che noi siamo per natura, mediante gli atti primitivi della sensitiva e della intellettiva, in relazione col mondo sensibile e col mondo intelligibile, che abbracciano l'uno e l'altro elementi sensibili e intelligibili conosciuti senza numero. - Il secondo perchè è, che la coscienza, se non individuale, sociale testimonia d'una maniera sicurissima il conoscersi da noi primitivamente non due e tre e quattro e diciassette idee, ma un numero sconfinato di idee; le quali formano le comuni nozioni del genere umano. - Il terzo perchè è, che trattandosi d'un fatto primitivo, bisogna osservarlo senza alterarlo; ed a ciò può soccorrere la sola coscienza, ch'è primo fatto fra tutti i fatti psichici; in guisa che sia stato vano tentativo de' filosofi mentovati di presentare il fatto primitivo del conoscere, al tutto destituto di coscienza. - Il quarto perchè è, che accettata la natural relazione fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, e in tal relazione confessati innumerevoli elementi sensibili e intelligibili; non si sa più capire come l'uomo, nel suo primitivo e naturale conoscere, debba esser condannato ad apprendere, di tanti elementi a lui circostanti, solo uno, o due, o tre; quasi che la natura sia stata generosa, e la scienza possa chiarirla avara

verso dell'uomo. – Il quinto perchè, e sia l'ultimo, è, che la medesima scienza, per istringere gli elementi conosciuti a tre, a cinque, a dieci e via via, e ritenerli come primi e sommi, dimanda molti altri elementi conosciuti; essendo impossibile che la mente sia in grado di pensare ad una sola idea, ad una sola cosa, non dico astratta, ma concreta, se non pensi a un tempo alle idee e alle cose, che con quella idea o quella cosa hanno immediato e necessario riferimento.[1] Il che non è un difetto, sì un pregio non meno della mente, che delle idee e delle cose: giacchè il fatto annunziato riveli la legge di necessaria relazione diffusa per le parti e pel tutto dell'universo.

L'equivoco grave, a cui stiamo accennando, e di cui abbiamo disvelata la irragionevolezza, è dipeso da una cagione, che al nostro proposito leva molto dichiarare. In generale i filosofi menzionati han sentito potente il bisogno di una suprema unità in seno della scienza. Fino qui sta bene: importava determinare il modo di soddisfare esso bisogno. Eglino hanno avvisato di riuscirvi, esaminando, fra tanti elementi conosciuti, alcuni supremi e irreduttibili; de'quali non si può far senza a pensare. Il Kant, ad esempio, veggendo che il senso interno tutto sente nella successione, e che il senso esterno tutto sente nella estensione, concluse che erano

[1] *Filosofia Razionale*, Vol. I, Lez. VI, XI; Vol. II, Lez. V.

forme pure del senso il tempo e lo spazio. Veggendo ancora che l'intelletto tutto giudica con le categorie della quantità, della qualità, della relazione, della modalità, e della altre a queste subordinate, concluse che *forme pure* dell' intelletto erano dodici categorie; e così veggendo che la ragione si vale sempre dell'assoluto sotto tre aspetti, concluse che tre erano le *forme pure* della ragione. Il Rosmini, per opposito, avendo penetrato che fra le varie *forme pure* kantiane, quel che rimane di permanente e d'identico, è sempre l'ente; concluse che l'uomo ha l'intuito continuo d'una sola forma pura, cioè dell'*ente possibile*. Il Gioberti da ultimo, per tacere degli altri, persuaso che nell'universo primeggiano le tre idee di Dio, del mondo e della creazione, concluse che l'uomo ha la perpetua visione della formola ideale dell'*Ente crea l'esistente*.

Or in che sta il difetto d'un tale processo scientifico? Forse nell' indagare una suprema unità nella scienza? Forse nell' indagarla per mezzo alle moltiplici cose sentite e alle idee intellette? Nè nell' una, nè nell'altra indagine; ma il difetto massimo sta nelle conclusioni tirate da essi filosofi, che le premesse non comportavano. Se eglino, per lavoro d'astrazione, erano pervenuti alle loro diverse riduzioni di elementi conosciuti; e di ciò è pruova indubitata, averle accettate mancanti dell'immediato testimonio della coscienza; non è stato punto giusto inferirsi dal Kant, che le *forme* primordiali dello spirito umano si riducono a diciassette: dal Rosmini, che si ri-

ducono ad una sola *forma:* dal Gioberti, che lo spirito ha l'intuito della *formola* bella e ordinata dell'*Ente crea l'esistente.* Il quale inferire, oltre ad essere illogico, inchiude un più funesto danno per la scienza; ed è, che il Kant raggiunse appena unità secondarie, e di più astratti e formali: che il Rosmini colse, e non è piccolo merito per lui, l'unità primaria, ma questa anche astratta e formale; e che il Gioberti avvertì il bisogno di una unità concreta e reale, ma l'unità dell'*Ente crea l'esistente* è più tosto moltiplicità, che unità; più tosto secondaria, che primaria. Anche voglia stimarsi unità primaria, manca d'ogni processo necessario, non meno nel proprio essere, che nel nostro conoscere; consistendo l'essere di essa unità in una creazione al tutto arbitraria, e il conoscere in una intuizione anche al tutto arbitraria. Ma di queste e di altre cose storiche a riparlare in fine di questo libro.

Al presente, ricusata la maniera di ridurre gli elementi conosciuti nel senso esposta, dico che di una riduzione non può far senza la dimostrazione, ogni volta che debba venire ad una suprema unità scientifica; salvo che in altra maniera da quella fino ad ora confutata. L'altra maniera ch'io intendo accettare, e giusto la quale procedo nell'attuale disamina, si è, che dopo avere per lavoro di astrazione colto un primo elemento conosciuto (dal quale non possiamo separarci, fra tanti da noi appresi nell'*Universo conosciuto*), si ritenga come uno degli elementi conosciuti, e non come unico elemento da noi primitivamente

conosciuto. Al lavoro di astrazione, e questo più importa, debbe accompagnarsi il lavoro di ricostruzione; acciocchè quell'elemento conosciuto, da unità astratta diventi unità concreta, o, ch'è lo stesso, da unità separata dagli altri elementi conosciuti diventi unità collegata con essi elementi conosciuti. Laonde la riduzione sta in reiterare i due lavori di astrazione e di ricostruzione, accompagnati già sempre dalla osservazione; per esaminare con l'astrazione, fra gli elementi dell'*Universo conosciuto*, da quale elemento il conoscere non può separarsi, e per mostrare con la ricostruzione, come siffatto elemento, nella sua concreta determinazione, sia davvero Primo dialettico.

VI. Quando riprendesi il secondo lavoro di astrazione, questa si trova davanti l'*Universo conosciuto*; ed ormai in maniera necessaria, per la prima ricostruzione avvenuta, e fondata su la base incrollabile del subbietto conoscente. Nonostante che siffatto *Universo conosciuto*, per la ricostruzione eseguita, consista in cosa indubitabilmente distinta dal proprio pensiero; pure in esso trovansi tanti elementi sensibili e intelligibili; de'quali non per anco sappiamo che sieno e onde sieno. Giusto perchè non sappiamo di loro assoluta natura e genitura, ci facciamo a negarli, separandoci a grado a grado da essi per l'opera dell'astrazione. Si astragga quanto vogliasi, negando a uno a uno essi elementi; sarà sempre impossibile negar tutto, sino qualcosa che rimane in fondo in fondo identico e co-

mune sostegno de'moltiplici elementi sensibili e intelligibili, compresi nell'*Universo conosciuto*. A incarnare il nostro processo astrattivo in un esempio, immaginiamo che l'*Universo conosciuto* fosse un albero, e che noi, per non sapere che sieno le fronde, i rami, il tronco, le radici, facciamo astrazione da siffatte parti dell'albero. Dopo cotesto astrarre, col quale ci siamo separati dai varii componenti dell'albero; non avanza sempre qualcosa, che non possiamo a nessun patto negare, e che mostrasi identico e comune sostegno dei varii componenti dell'albero? Tanto più ciò avviene in risguardo all'*Universo conosciuto*, in cui gli elementi sono innumerevoli, e sempre per natura presenti al nostro spirito.

Si dirà che la impossibilità in che ci troviamo, di negare un identico e comune sostegno de'moltiplici elementi conosciuti, sia una illusione del nostro pensiero. Sia pure, ma nessuno potrà negare che essendo una necessaria illusione, presupponga una necessaria cagione. Si aggiungerà, che tale necessaria cagione sia il nostro subbietto conoscente. Di sopra si è visto, che, forzati, per così dire, a chiuderci nella ròcca del nostro subbietto conoscente, abbiamo dovuto uscirne, cacciati da esso medesimo, che, diventato a sè stesso obbietto conosciuto, avverte in questo il fatto del conoscere, come complessivo e comprensivo di qualcosa che non è nostro. S' insisterà da ultimo, che il qualcosa, che non possiamo in modo alcuno negare, e dal quale è impossibile di astrarre, sia un'apparenza, e non altro che un'appa-

renza. Pur è indubitabile che, se niente è, niente appare; e trattandosi d'un'apparenza che il nostro pensiero sia costretto a confessare come da sè diversa, dee avere una cagione che non è il nostro pensiero. Concludasi, dunque, che per lavoro di astrazione siamo nella impossibilità di separarci sì dal proprio subbietto conoscente, e sì da un obbietto conosciuto, distinto dal proprio subbietto conoscente.

Or che cosa è tale obbietto conosciuto? Al presente non sappiamo punto che sia. In ogni modo, necessitati a dover pure denominare con una parola un tale obbietto, da cui, per astrarre che facciasi, non possiamo separarci, dobbiamo usare una parola, che valga a meglio significare il fatto sino ad ora esaminato. Non è dubbio che la parola, acconcissima a tanto, sia quella dell'ente; giusto perchè il vocabolo ente, nella sua generica significazione, esprime un obbietto comunissimo e indeterminatissimo conosciuto. Onde riconfermasi che l'uomo, per natura, non ha l' intuito d'un solo ente, nè come ente comunissimo, nè come ente particolarissimo. L'uomo, per natura, è in relazione continua e intima al mondo sensibile e al mondo intelligibile, e in tale relazione coglie cose e idee senza numero, che formano l' *Universo conosciuto*, o il *Tutto conosciuto*. Poichè a cotesta costruzione naturale sopravviene l'astrazione scienziale, rendesi impossibile di sconfessare che tante cose e tante idee debbano avere qualcosa in comune, che si appella ente. Il quale ente, non che intuito, è l'ultimo astratto indeterminato,

che avanza certissimo per mezzo a tutte le possibili astrazioni.

VII. Pervenuti a tale punto con l'astrazione, non possiamo procedere nel dimostrare, giovandoci anche dell'astrazione. Possiamo, infatti, proporci o di togliere, o di aggiungere alcuna cosa all'ente, così come or è per noi ultimo astratto indeterminato. Se tolgasi alcuna cosa da tale ente, issofatto diventa un nulla; dappoichè sia già denudato da tutte le speciali proprietà, salvo da quella generalissima d'esser comune proprietà de'moltiplici obbietti sensibili e intelligibili, nanaturalmente conosciuti. Se aggiungasi alcuna cosa al medesimo ente, può solo consistere in un'aggiunta affatto estranea e arbitraria; conciossiachè da quell'ente astratto e indeterminato, com'è in se stesso, sia impossibile cavarvi pur una sola cosa per intrinseco e necessario processo. Tanto il Kant quanto il Rosmini, lasciando da banda gli altri, sono stati appunto costretti d'aggiungere alle loro unità astratte una varietà affatto estranea e arbitraria; facendo, per così dire, andare in giro le lor vuote forme ideali pel mondo, perchè si riempissero in ciascuna materia sentita. Salvo che il Rosmini salse ad una forma primaria, a quella cioè dell'ente, a cui non venne il Kant con le sue forme secondarie; in entrambi il difetto non piccolo è, che le loro unità essendo astratte e indeterminate, da esse non è cavato, ma ad esse aggiuntato, come per caso, la varietà sensibile. Adunque, durando nella via dell'astrazione, ci condanniamo

o ad una strana immobilità scientifica, non potendo nulla togliere e nulla aggiungere all'ente astratto indeterminato, o ad una mobilità scientifica del tutto arbitraria e formale.

Coteste conseguenze, è sembrato, poterle cansare, concependo l'ente, non come ultimo indeterminato astratto, sì bene come primo determinabile anche astratto. Non vo' parlare del Rosmini, che concepì anche l'ente astratto, come primo determinabile, non per virtù intrinseca, sì per virtù estrinseca ad esso improntata dal nostro spirito. In tal caso siamo sempre alle medesime conseguenze di sopra inferite. Io vo' parlare dell' Hegel, che ha concepito l'ente astratto, come primo determinabile, avente una virtù intrinseca di determinarsi da sè stesso. Ancora in questo caso non si abbandona il lavoro di astrazione, e si presume di cavarne quel che non può dare, o almanco più di quel che può dare. Come mai, rimanendo nel campo delle astrazioni, si può concepir l'ente, come prima idea, che si sviluppa continuo ed estrinsecasi in tutti i fatti della natura e dello spirito? Per quale ragione l'ultima delle astrazioni indeterminate si può giudicare prima delle nozioni, determinantesi da sè stessa? Per nessuna ragione, anzi per assurdi non pochi di logica.

La logica insegna che ogni predicato debbe necessariamente inerire in qualche soggetto; e invece l'ente, considerato come idea astratta eternamente determinabile, senza che sia mai in sè stessa cosa sussistente, è sempiterno predi-

cato senza soggetto, cioè sempiterno assurdo logico. La logica insegna che *nemo dat quod non habet;* e l'ente, come primo determinabile astratto, dee tutto necessariamente effettuare, Dio, la natura, lo spirito, le varie produzioni di Dio, della natura, dello spirito; e pure in sè stesso è un'entità affatto negativa, non Dio, non natura, non spirito. La logica persuade e in modo incontrastabile, che nessuna cosa possa esser ad altro, se non sia anzi tutto a sè stessa; e ciò nullameno l'ente, come universale ed astratta determinabilità, dee rappresentare lo strano miracolo di logica, di esser cioè tutto ad altro, e niente in se stesso.

Si dirà che l'ente, qual primo determinabile astratto, è, per così dire, un *infinitesimo metafisico*, simile all'*infinitesimo matematico*, cioè un *minimum* di essere, quasi eguale a zero; e nondimeno capace d'ingrandirsi al *maximum* dell'essere. Sia pure, ma se il *minimum* arriva al *maximum* per virtù estrinseca, siamo sempre ad una ricostruzione arbitraria; e di più al pensiero nostro non basta quel *minimum*, come ad un naturalista non basta trovare un *minimum* di osso, a ricostruire un animale. Se poi ciò avviene per virtù intrinseca, ch'è il nostro caso, incorresi sempre in ricostruzione arbitraria, finchè quel *minimum* si accetta, senza confessarlo tale o tal'altra cosa in sè stesso, tale o tal'altro soggetto dell'universo essere. Dopo tutto ciò, sembra chiaro che l'ente, concepito tanto come astratto indeterminato, quanto come astratto de-

terminabile, conduca sempre alle conseguenze o di una strana immobilità scientifica, o di una arbitraria mobilità scientifica; sì che l'ente astratto, comunque s'intenda, non possa mai esser Primo dialettico.

VIII. Per me il Primo dialettico è anche l'ente. Se non che l'ente debbe esser concreto, e non astratto. Già l'avere stabilito in tutto il primo libro a base di ciascun processo categorico l'essere concreto, con intrinseco movimento, è chiaro preludio dimostrativo che il Primo dialettico debbe consistere in un ente anche concreto, con intrinseco movimento. Il difficile sta ora in risolvere di quale ente io parli: in che modo sia per me concreto; e come intenda chiarirlo Primo dialettico.

Da indi in poi dobbiamo valerci dell'opera della ricostruzione, più che dell'opera dell'astrazione. Per questa si è conseguito tanto, che si potea, voglio dire le due innegabili verità del proprio subbietto conoscente, e dell'obietto conosciuto, distinto dal subbietto conoscente. Ora su coteste due basi incrollabili vuole ergersi la ricostruzione; acciocchè sia necessario proseguimento dell'astrazione, e questa della costruzione, che insieme costituiscono la dimostrazione, chiarita essenziale strumento della dialettica positiva. Pure alcuno potrebbe domandare da quale delle due verità voglia incominciare la ricostruzione. Forse da quella sola del subbietto conoscente? Forse da quella sola dell'obbietto conosciuto?

Se il Primo dialettico, per nostro avviso, debbe consistere in un ente concreto, dotato

d'intrinseco movimento, non possiamo incominciare esclusivamente dall'obbietto conosciuto: riducendosi questo, com'è ora, ad un ente astratto, destituto d'intrinseco movimento. Nè manco possiamo incominciare esclusivamente dal nostro subbietto conoscente; perchè questo, sebbene mostrasi concreto e in moto, pur non è tutto l'essere; essendo stati costretti, appoggiati di sopra nel fatto del conoscere, di confessare altre innumerevoli cose e idee, alle quali abbiamo dato il comune appellativo di ente. Dunque la ricostruzione debbe incominciare a un tempo da due fatti del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto; giacchè bene studiati insieme ci porgono tanto, che basti al concetto dell'ente, indispensabile al Primo dialettico. Parlo di concetto dell'ente; non perchè si debbe di nuovo tornare all'ente astratto, ma perchè è sufficiente per ora fermare in generale il concetto dell'ente concreto, che costituisce il Primo dialettico, riserbando all'altro libro di ragionarne tutte le speciali attribuzioni.

IX. Dico, adunque, che la ricostruzione, scorgendo fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto una innegabile dualità, inferisce prima di tutto una innegabile suprema unità dell'uno e dell'altro. Egli è certo che nessuna dualità è principio di sè stessa: la sola unità è principio di sè stessa, e di altro distinto da sè stessa. La ricostruzione dovendo, per necessaria deduzione, riconoscere una suprema unità del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto; siffatta unità

non può non riconoscersi concreta, e fornita d'intrinseco movimento. I due termini del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, composti a perfetta unità, costituiscono in sostanza un essere, a cui sia intrinseco il conoscere, e un conoscere, a cui sia intrinseco l'essere; ch'è quanto dire una unità concreta e non astratta, e dotata d' intrinseco e non di estrinseco movimento. Dunque, da un lato non potendo negare una suprema unità del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, per ispiegarne la dualità innegabile portaci dall'astrazione; e dall'altro non potendo negare che tale suprema unità debbe affermarsi concreta; seguita senza più, che la ricostruzione, appoggiata su le due verità indubitabili del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, inferisce in modo anche indubitabile una suprema unità concreta de' due termini distinti, cioè un supremo ente con intrinseco movimento. Siccome poi non discorresi di qualunque ente, ma d'un supremo ente; così questo ente, a consister davvero supremo, debbe possedere tal necessario movimento, che si muova dentro sè stesso, e altro ancor muova fuori di sè stesso. Il supremo ente, in tal guisa concepito, è, per mio avviso, Primo dialettico.

Pure è forza confessare che se la nostra ricostruzione non è sbagliata, è del sicuro niente sviluppata. Difatto, non per anche vedesi chiaro, come essa ricostruzione, appoggiandosi nei fatti innegabili del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, arrivi ad un supremo ente concreto,

che muova sè stesso, ed altro distinto da sè stesso. Al quale proposito vuole avvertirsi che la chiarezza d'un principio di scienza, non dee aspettarsi tutta a un tratto, quasi per evidenza immediata e intuitiva. Il principio d'una scienza debbe avere un'evidenza mediata e riflessiva, ch'è quanto dire scientifica; giusto perchè esso principio non è un dato primitivo di natura, ma un trovato speculativo di scienza. Il che importa che d'un principio di scienza, allora solo se ne abbia piena chiarezza e certezza, quando siasi, a così dire, assistito a tutta la sua progressiva fecondità scientifica. Noi siamo usati a credere che una proposizione, qual che sia, possa avere evidenza immediata, dispiccata dalle altre proposizioni, che con quella hanno necessaria relazione. Ciò è possibile, ogni volta che trattisi di proposizione astratta, o di proposizione particolare; chè nell'uno e nell'altro caso, a vederne subito la evidenza e certezza, basta cogliere il lato astratto e particolare di esse proposizioni. Il simigliante non avviene, dove si discorra di una proposizione concreta e universale, com'è appunto un supremo principio di scienza. In questo caso è forza, per apprenderne la evidenza e certezza, di vederla concatenata con tutte le altre proposizioni, aventi con essa riferimento necessario. Per tanto, quello che al presente potrà dirsi del Primo dialettico, è piccola parte, che certo non basterà a renderlo chiaro d'ogni verso.

In ogni modo, seguitando a chiarire la nostra sentenza (sempre appoggiati per ora sui fatti,

dall'astrazione non potuti rivocare in dubbio), da prima osserviamo, come non sia possibile il nostro subbietto conoscitivo, ch'è concreto essere cosciente, senza un primo subbietto conoscitivo nell'universo, del pari primo essere concreto cosciente. Pongasi, infatti, per *primo* nell'universo o un'idea indeterminata incosciente, o una materia indeterminata incosciente; e per che guisa si potrà arrivare al nostro subbietto, che, come subbietto conoscitivo di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso, è essere concreto cosciente? Appresso aggiungiamo, come sia possibile un obbietto conosciuto, qual comune entità astratta da tutte mai le cose e le idee, senza una prima entità concreta nell'universo? E per fermo, in tanto il subbietto conoscente trovasi nella impossibilità di separarsi da un obbietto conosciuto, ch'è comun sostrato della varietà ideale e reale, compresa nell'*Universo conosciuto*, in quanto l'universo fondasi in un primo ente concreto, da cui quello non può separarsi. Difatto, si separi dall'universo un primo ente concreto, e si dovrà confessare per *primo* o un ente astratto, o un nulla; ma il nulla nulla produce, e l'ente astratto, pur destituto d'ogni movimento intrinseco, anche nulla produce.

Ma v'ha di più. La relazione di fatto fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, non rivocabile in dubbio; come possibile, se non diasi nell'universo una prima relazione fra il subbietto conoscente e l'obbietto conosciuto, che costituisca la *Mente suprema dell'universo?* Ancora, come

possibile la relazione di fatto fra il conoscere e l'essere, in quanto il conoscere ha luogo per l'essere e nell'essere, e l'essere pel conoscere e nel conoscere, secondo che abbiamo provato nel libro precedente, se nell' universo non si confessi una prima identità ed unità del conoscere e dell'essere, che possa anche appellarsi *Mente suprema dell'universo?* Da ultimo, come possibile la relazione di fatto fra il pensiero e l'essere; in guisa che l'essere sia sempre essenziale obbietto del pensiero, dovunque il pensiero si applichi, comunque si sviluppi, senza una prima relazione nell' universo del pensiero e dell'essere sì fatta, che il pensiero sia intrinseco all'essere, e l'essere intrinseco al pensiero: relazione anco qualificabile per *Mente suprema dell' universo?* Insomma, sono sempre le due verità, non potute negare per astrazione, che, considerate insieme imparzialmente, inferiscono sempre una *Mente suprema dell'universo.* Forse potrà obbiettarsi, che d'una prima identità del subbietto e dell' obbietto, del conoscere e dell'essere, del pensiero e dell'ente, possa la scienza non occuparsi, rassegnandosi alla relazione di fatto, senza più, presentata innegabilissima dalla coscienza. Prima però è forza rassegnarsi a non iscrivere metafisica di sorta, anzi a negare affatto la ragione; la quale dimanda imperiosa in ogni sempre, e a ogni punto una cagione, e, ch'è più, prima di tutti i fatti.

Del quale dimandar imperioso della ragione s' ha altre prove. Il subbietto conoscente, o, ch'è

lo stesso, il nostro pensiero, in tutte le sue apprensioni, ha questo di costante: d'apprender sempre nel vario l'uno. Così, esso pensiero avverte nella varietà delle interne modificazioni una unità di forza modificantesi: per tutti i concetti vede nella loro varietà estensiva una unità comprensiva: di ogni giudizio percepe la dualità de'termini e la unità del rapporto: in qualunque raziocinio scopre fra i tre termini un termine medio: per qualsivoglia dimostrazione studia fra i moltiplici termini sempre una unità mediatrice di principio: circa a qualsiasi metodo e sistema dimanda l'uno nel vario, e il vario nell'uno. Dunque il pensiero, ne' suoi fatti più importanti, pone, per così dire, le reti per allacciare sempre la medesima preda, la unità nella varietà. Fra i fatti del pensiero, importantissimo è quello di raccogliere tutte le unità parziali, da esso escogitate, in una universale unità, cioè nella idea dell'ente.

Il nostro pensiero, venuto a tal punto, o terrà la idea dell'ente per un predicato astratto, destituto d'intrinseco pensiero, o per un soggetto concreto, sostenuto da intrinseco pensiero. Se accettasi il primo partito, il lavoro scientifico sarà un vano trastullo; perchè l'universo ricostruito sarà simile ad una tela da ragno. Se prediligesi il secondo partito, il lavoro scientifico sarà positivo; perchè l'universo, ricostruito su d'un ente positivo e dotato d'intrinseco pensiero, non manca d'una cagione, che bene spiega le armoniose attinenze e differenze di esso universo.

Laonde il Trendelenburg, alla obbiezione del Goethe, che cioè la filosofia, a differenza di altre scienze, può travagliarsi in risultati che solamente valgono come forma senza altro contenuto (*als form ohne allen Gehalt*) (il che appunto avviene a quei pensatori che sostano nell'ente astratto); risponde che la filosofia allora solo può cansare tale inconveniente, quando, come le altre scienze, passi dal pensiero alla intuizione, e mescoli il pensiero con la intuizione e la intuizione col pensiero. [1] Il qual metodo noi appunto teniamo, contemperando del continuo non meno l'astrazione, che la ricostruzione con l'osservazione.

E seguitando nello stesso metodo, e sorretti sempre dai due veri innegabili del subbietto conoscente e dell'obbietto conosciuto, o, che vale il medesimo, del pensiero e dell'ente, proviamo che nell'universo tutto è pensiero ed essere; e che per conseguenza tutto deriva da un primo pensiero, ch'è anche ente, o, ch'è lo stesso, da un primo ente, ch'è anche pensiero. Qualunque cosa in tanto è, in quanto è pensiero proprio, o pensiero altrui. Pongasi, infatti, nell'universo una sola cosa, priva al tutto del pensiero proprio e del pensiero altrui; e siffatta cosa non più potrà esistere. Così, nessuno metterà in dubbio che tutte le cose di civiltà esistono per l'altrui o pel proprio pensiero. Ancora, nessuno

[1] *Logische untersuchungen*, *Zweiter band*, pag. 490; Leipzig, 1862.

dubiterà che tutte le cose di natura, per la dottrina stabilita, e anche per l'analogia con le cose di civiltà, esistono per opera del pensiero. Di qui è che la prima genesi dell'essere è nel pensiero; in modo che senza il pensiero nessun essere, nè concreto nè astratto, nè materiale nè immateriale.

Salvo che in alcuni esseri, come nelle cose di civiltà, sta il pensiero da esse esteriore, e perciò non si muovono; e nelle cose di natura il pensiero è ad esse interiore, e perciò si muovono, ogni cosa esiste per opera del pensiero. Se al primo ente, come avviene all'ente astratto, fosse estrinseco il pensiero, il primo ente dell'universo sarebbe senza moto, come supponesi mancante d' intrinseco pensiero. Il che supposto, non saprebbesi spiegare come le cose tutte di natura, a differenza di quelle d'arte, si muovano. Dalle varie cose dimostrate è lecito adunque inferire, d'un modo inconcusso, che il pensiero e l'ente, che nel nostro conoscere si porgono distinti, e l'uno dall'altro estrinseci, primitivamente sono intrinseci, l'uno all'altro; in guisa che sono tutt'uno, e formano la *Mente suprema dell'universo*.

Ma di quale mente intendiamo parlare? Forse della mente di nessuno, come spesso fanno i panteisti, discorrendo o della mente, o della ragione, o della volontà? Con tale teorica si riconosce a principio dell'universo la idea d'un ente astratto e inconsapevole: il che oggi ha dato luogo, come se fosse una bella e gran-

diosa novità, alla *Filosofia dell'inconscio* dell'Hartmann.[1] Per conto mio, la *Mente suprema dell'universo* vuol esser mente non già di nessuno, ma di qualcuno; conciossiachè, se sia necessità affermare nell'universo un primo ente, a cui sia intrinseco il pensiero, o, ch'è lo stesso, un primo essere, cui sia intrinseco il conoscere, tale ente non può trasformarsi in una illusione, e peggio in un assurdo, non appartenendo a nessuno. Dunque, se la *Mente suprema dell'universo* vuol esser mente di qualcuno, debbe esser o la mente dell'uomo, o la mente di Dio.

Per noi, non è la mente umana, confondendosi questa col nostro pensiero, che la ricostruzione fino ad ora ben ci ha mostrato primo indizio, e non mai primo principio di tutto l'essere conosciuto, da noi appellato *Universo conosciuto*, o *Tutto conosciuto*. Dunque la mente, di che noi parliamo, è la mente divina. Ciò posto, come debbe esser concepita siffatta mente divina? L'ultima conclusione, che raccogliesi chiara dalla fatta ricostruzione, è questa: che la *Mente suprema dell'universo*, cioè la mente divina, è pensiero di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. La mente divina, come tale, è concreto e necessario processo dialettico di sè stessa, e di altro distinto da sè stessa; ovvero, ch'è il medesimo, è concreta e necessaria determinazione verso sè

[1] *Gesammelte Phil. Abhandl. zur Phil. des Unbewussten*; Berlin, 1872.

stessa, e verso altro distinto da sè stessa. In siffatto pronunziato consiste, per nostro avviso, il Primo dialettico, o vogliasi Primo categorico; ma avanza a fare assai molto con la dimostrazione, perchè esso pronunziato assuma conveniente evidenza scientifica.

X. Il primo ente dell'universo, nel modo onde l'abbiamo concepito, è diverso dal modo onde è stato concepito sì dai monoteisti, e sì dai panteisti. Per gli uni, il primo ente si determina in maniera necessaria solamente dentro sè stesso; e per gli altri, si determina in maniera necessaria solamente fuori di sè stesso. Dalle due parti il concepire è del tutto esclusivo e sofistico. I monoteisti separano il primo ente dall'universo; e dove a questo il congiungono, la congiunzione non può tornare che arbitraria, destituta essa congiunzione d'ogni necessario processo dialettico. I panteisti confondono il primo ente con l'universo. Se da questo il distinguono, la distinzione non può esser che apparente e arbitraria, una volta che al primo ente siasi tolta ogni necessaria determinazione dentro sè stesso. La dialettica dimanda relazione e distinzione necessaria; perchè ogni relazione arbitraria si converte in separazione, e ogni distinzione arbitraria in confusione. Ora, per iscansare i due atti sofistici della separazione e della confusione, in cui incorrono i monoteisti e i panteisti, bisogna chiarir il primo ente necessaria determinazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. Il che seguitiamo a dimostrare con altre osservazioni e ragioni.

Per me, è legge dialettica di qualunque ente di consistere in una gemina relazione verso sè e verso altro distinto da sè. Che qualunque ente non possa trovarsi in relazione verso altro, se non sia anche in relazione verso sè, è cosa tanto evidente, quanto evidente non potersi operare a beneficio altrui, se non si abbia propria esistenza, o quanto evidente non potersi ragionare in pubblica adunanza, se non si esista in sè stesso. Se talvolta avviene di considerare un essere in relazione ad altri esseri, scordando affatto la relazione verso sè stesso, ciò accade per astrazione; la quale ha per proprio di dividere mentalmente quello che in concreto è di necessità unito. Pure, se facile mi si concederà la verità dichiarata da coloro che non sono disposti a negare sino i fatti e i principii più perspicui della osservazione e della ragione; il simigliante forse non avverrà dell'altra verità annunziata, che cioè qualunque ente si trovi anche in necessaria relazione verso altro, distinto da sè stesso.

Quando si parla degli esseri limitati e imperfetti, è facile a vedere che essi sorreggonsi e si compiono l'un l'altro; in guisa che per poco che venga spezzata siffatta relazione fra loro, incontanente si depreziano, anzi si annullano. Se nel secolo passato si escogitò l'uomo isolato, e nel secol nostro l'uomo emancipato; cotesti pronunziati, che hanno la loro importanza giuridica e politica, non distruggono la dottrina metafisica della necessaria relazione fra tutti gli esseri limitati, anche fra gli uomini. Si concepisca l'uomo

isolato od emancipato, quanto si voglia, sino al punto di farlo del tutto indipendente dagli altri uomini (cosa per altro sempre impossibile, sempre strana); non per questo rimarrà l'uomo indipendente dalla terra in cui posa, dall'aria che respira, da' vegetali e dagli animali de'quali si nutrica. Quello che si è detto dell'uomo, debbe affermarsi degli altri esseri della natura, e con più ragione; conciossiachè se l'uomo, che ha la coscienza, per la quale è signore di sè stesso, non può isolarsi dalle forze circostanti e restanti del mondo, tanto meno si possono queste forze, che tutte mancano di coscienza propria. È dunque evidente che gli esseri tutti di natura si riferiscono gli uni agli altri; talchè la vita di ciascun essere si giace nella gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè.

Al medesimo risultato si viene per altre ragioni ed osservazioni. È universale consentimento, che tutti gli esseri di natura consistono limitati, finiti, imperfetti. Or cotesto fatto innegabile è fecondo dell'altro fatto innegabile, che cioè fra gli esseri di natura v'ha cambievole limitarsi, finirsi, perfezionarsi. Il che è intima e bisognosa relazione degli uni e degli altri. Ancora, è universale accettazione, che ogni essere, s'intende sempre concreto e non astratto, sia sostanza e causa insieme. Come sostanza, comprende dentro di sè una pluralità di modi: come causa, produce fuori di sè una pluralità di effetti. La sostanza, con la pluralità de'suoi modi, forma la relazione dell'essere verso sè stesso; la causa, con la plura-

lità de'suoi effetti, costituisce la relazione dell'essere verso altro, distinto da sè stesso. Delle due relazioni una negando, o quella verso sè, o quella verso altro, l'essere concreto viene issofatto distrutto; conciossiachè questo sia sempre una forza sussistente, necessariamente modificantesi dentro sè stessa, ed effettuantesi fuori di sè stessa.

Da ultimo, il processo categorico di ciascun essere è necessaria relazione verso sè, e verso altro. Nella tesi predomina la relazione verso sè, e resta complicata la relazione verso altro: nell'antitesi predomina la relazione verso altro, e rimane complicata la relazione verso sè: nella sintesi, dove ha luogo lo sviluppo compiuto della tesi e dell'antitesi, hassi la esplicata relazione dell'essere verso sè, e verso altro distinto da sè. Abbiasi, dunque, per indubitato che ogni ente, nella sua concreta natura, sia necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè.

XI. Pur si dirà: la gemina relazione è applicabile ai moltiplici esseri dell'universo, non al primo essere dell'universo. Salvo la differenza d'applicare essa gemina relazione, per me è dottrina altamente metafisica e dialettica, che appartiene a tutti mai gli esseri dell'universo. Prima di tutto, ammettendo anche in Dio la gemina relazione verso sè, e verso altro distinto da sè, schiviamo i due sistemi estremi, di sopra mentovati, del monoteismo e del panteismo; accettando dall'uno e dall'altro quel tanto di vero che contengono, cioè dal monoteismo

la necessaria relazione di Dio verso sè stesso, e dal panteismo la necessaria relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso. Conseguenza di siffatta accettazione è la conciliazione fra i due sistemi: il che non è cosa di poco momento, chi voglia considerare che il monoteismo e il panteismo sono le due dottrine più vaste e più opposte, che porga in risguardo agli esseri dell'universo la storia non meno delle religioni, che della filosofia. L'importante sta, per ben assodare la conciliazione, di fermare in che senso diverso si riferisca a Dio e al mondo la gemina relazione.

Dico, adunque, che se il mondo, per trovarsi in *deficienza di tutto*, gode la gemina relazione verso sè, e verso altro; Dio possiede la stessa gemina relazione, per esser la *contenenza di tutto*. Onde vedesi che per ragioni affatto opposte Dio e il mondo sono, ciascuno, gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro. Quanto al mondo, è già provato che essendo limitato, finito, imperfetto, o, che torna allo stesso, *deficiente di tutto*, è per questo relazione verso sè, e verso altro. Al presente aggiungiamo, che il mondo, come *deficiente di tutto*, in tanto è in relazione verso sè stesso, in quanto è in relazione verso altro distinto da sè stesso. Il comune appellativo di *relativo* dato al mondo, è prova indubitata che esso esiste per un altro essere, e in un altro essere. Perciò il mondo gode esistenza non propria, sì partecipata; e, come tale, la principale relazione per esso è quella verso altro;

dalla quale poi deriva l'altra relazione verso sè stesso. Quanto a Dio, il discorso vuol procedere ben diverso. Dio non è, come il mondo *deficiente di tutto*, ma *contenente di tutto*; e, come *contenente di tutto*, debbe ogni cosa contenere, sè stesso, e altro distinto da sè stesso; in guisa che, se il mondo, per la sua imperfezione, ha bisogno necessario della relazione verso altro; Dio, per la sua perfezione, ha necessario bisogno della relazione verso altro. Di che la ragione è, che il mondo, come *relativo*, in tanto è a sè, in quanto è per altro; e Dio, come *assoluto*, in tanto è ad altro, in quanto è a sè. Insomma, la gemina relazione è legge universale e necessaria di tutti mai gli esseri; se non che sotto diverso rispetto appartiene all'essere divino e agli esseri mondani.

Insistendo nel medesimo vero, osserviamo a risguardo dell'essere divino, che, come primo ente, comprende di necessità la gemina relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Se il primo ente non fosse a un tempo e in modo necessario a sè stesso, e ad altro: a sè stesso, come primo principio di sè stesso; ad altro, come primo principio di tutte le cose che esistono, cesserebbe dall'esser primo ente, e diverrebbe o secondo ente, od unico ente dell'universo. Appunto perchè Dio, qual primo ente, è necessaria relazione non meno a sè, che ad altro, è in maniera necessaria primo atto da sè, che complica un primo potere ad altro: è prima causa da sè, che implica una prima causa ad altro: è pri-

ma determinazione intrinseca, che inchiude ancora una prima determinazione estrinseca. Esaminiamo per ordine coteste proposizioni, che rifermeranno sempre il medesimo vero.

XII. E facendoci dalla prima proposizione, non è dubbio che un atto primo, che sia veramente primo, non pure debbe esser atto primo di sè stesso, ma eziandio potere primo di altro, distinto da sè stesso. Un atto primo, che non è principio di qualcosaltro, distinto da sè stesso, è, a parlar proprio, atto, più che primo, unico, che comincia e termina in sè stesso. Al quale proposito è da osservare, che un Dio, qual atto unico, rende arbitrari tutti gli altri atti secondi dell'universo. Ben so che Dio venne concepito ora *atto puro*, ed or *potere puro:* dai monoteisti nel primo modo, dai panteisti nel secondo modo; ma di siffatte concezioni dimezzate, per conto mio, nessuna è vera e perfetta.

Se Dio vogliasi dichiarare *atto puro*, nel senso che sia atto di massima perfezione, come talvolta afferma Aristotile, sta bene; ma se per *atto puro* s' intenda un atto, che escluda affatto ogni ombra di potere, come sostiene il medesimo Aristotile, e dopo di lui tutta la filosofia del medio evo, dico aperto che l'*atto puro*, così concepito, è incompiuto, anzi inconcepibile. Nessuno, al certo, vorrà negare che un essere, qual che sia, in tanto è, in quanto è possibile; essendo evidente che all' impossibile venga affatto disdetto l'essere. Ora se ciò è evidente, è altresì evidente che Dio, qual *atto puro*, non esclude

il potere di esser atto da sè stesso. Laonde la dottrina dell'*atto puro* non è accettabile nel senso scolastico, che cioè *l'atto puro* escluda fino l'ombra della potenza; chè, così intesa, è dimezzata, anzi falsa. È accettabile solo in questo significato: che Dio sia *atto puro*, per esser atto che in sè stesso complica un intrinseco potere, o, che torna al medesimo, che sia atto perfetto per sè stesso, od atto di massima perfezione. Da tutto ciò procede che Dio, verso sè, è possibilità ed attualità simultanea, o vogliam dire potere e atto simultaneo; conciossiachè nel caso presente non essendo concesso di cercare altronde la possibilità; questa, come prima e intrinseca possibilità, è simultaneamente prima e intrinseca attualità. In tal guisa, la dottrina monoteistica dell'*atto puro* diventa dialettica, cioè armonica e compiuta.

Da altra parte, la dottrina panteistica di concepire Dio, siccome *potere puro*, ancora è incompiuta e falsa. È innegabile che niente è, se niente è possibile; ma è del pari innegabile che niente è possibile, se niente è; ciò è a dire che niente passa dalla potenza all'atto, se non vi sia qualcosa in atto. Cotesta seconda verità esclude un Dio, qual *potere puro*; a cagion che in tal caso mancherebbe affatto il trapasso dialettico dalla potenza all'atto. Per tanto Dio, verso sè, è *atto puro*, non in quanto è atto senza potere, ma sì in quanto è atto, che implica un intrinseco e simultaneo potere; e verso altro, è *potere puro*, non in quanto è potere senza atto, ma sì in quanto è potere, che presuppone un atto, per via del

quale sussiste esso potere. A dir breve, la dottrina aristotelica del potere e dell'atto, per diventare dialettica, non debbe procedere, come appo i monoteisti, da un primo atto, senza potere, nè come appresso ai panteisti, da un primo potere, senza atto, sì bene da un primo atto intrinseco, che inchiuda un intrinseco potere, e dall'uno e dall' altro ad un estrinseco potere, che compiesi necessariamente in un atto anche estrinseco. Tal è il processo dinamico e dialettico dell'universo, mediante il quale processo si va in modo necessario da Dio al mondo.

Passando alla seconda proposizione, con la quale Dio vien concepito come prima causa, è da por mente che se Dio si chiarisca solamente necessaria causa di sè stesso (*causa sui*), senza che sia a un tempo necessaria causa di altro (*causa altus*); issofatto cessa dall' esser causa prima, davvero prima; perocchè tutti gli altri effetti dell' universo rimarrebbero o totalmente separati da lui, o arbitrariamente con lui collegati. Da uno di cotesti due gravi inconvenienti non ponno divagare tutti quei monoteisti, che, per pànico timore di panteismo, fanno della creazione un fatto accidentale, affidandola a puro beneplacito divino. Dio, qual prima causa, è necessaria causa di altro (*causa altus*); perchè il concetto di primalità, riferito alla causa, include necessariamente la gemina relazione verso sè, e verso altro distinto da sè, dove non voglia tenersi assurdamente la causa prima per causa prima, senza nessun rispetto a secondi effetti. Nè

tal gemina relazione induce panteismo; rimanendo nella gemina relazione sempre la reale distinzione fra la causa, come virtù principiante assoluta, e l'effetto, come cosa principiata relativa.

L'ultima proposizione, che rimane a provare, si è, che Dio, qual primo ente, è prima determinazione di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. Per siffatta gemina determinazione valgono tutte le prove allegate per la gemina relazione, e ponno altre aggiunsersi; fra le quali noteremo due, cavate dall'esposto lavoro di astrazione e di ricostrazione. Col lavoro d'astrazione siamo pervenuti alle due innegabilissime verità, d'un pensiero conoscente e di un ente conosciuto. Col lavoro di ricostruzione siamo stati necessitati a confessare, che il pensiero e l'ente, originalmente, sono intrinseci l'uno all'altro; in quanto che il primo ente, che pur ve ne debbe necessariamente esser uno nell'universo, non può chiarirsi che primo pensiero. Siffatto primo ente, a cui è intrinseco il pensiero, abbiamo appellata *Mente suprema dell'universo*. La qual mente, in quanto suprema nell'universo, è senza dubbio necessaria determinazione di sè stessa, e di altro distinto da sè stessa. Se tale mente fosse solo determinazione di altro, comprenderebbe l'assurdo d'esser pensiero ad altro, essendo nulla in sè stessa: se la stessa mente fosse determinazione sola di sè, comprenderebbe l'altro assurdo d'esser suprema, senza esser suprema di nulla. Dunque, la *Mente suprema dell'universo* debbe a un tempo

abbracciare la necessaria determinazione verso sè, e verso altro distinto da sè.

La qual conseguenza può eziandio cavarsi a cotest' altra maniera. Per il lavoro di ricostruzione abbiam dovuto confessare che la dualità del pensiero e dell' ente, ch' è un fatto indubitabile del nostro conoscere, arguisce di necessità un principio originario concreto, consistente nella unità prima del pensiero e dell' ente. Ora tal prima unità, essendo concreta e non astratta, abbraccia necessariamente la dualità delle determinazioni verso sè, e verso altro distinto da sè. L' uno, infatti, concreto o è, o non è. Se non è, riducesi al nulla: il che è contrario alla sua concretezza; se è, conchiude di necessità il vario, non essendo concepibile che l' uno esista e viva nell' uno, escludendo affatto qualche relazione ad altro. Tale relazione poi ad altro vuol esser fra l' identico e il diverso. Se fosse del solo identico seco stesso, ricadremmo nell' uno astratto e infecondo; se fosse del solo diverso, avremmo l'uno assurdo, cioè l'uno, ch'è ad altro, senza esser a sè stesso. Adunque il concetto dell' unità concreta abbraccia le due relazioni, e quindi le due determinazioni del verso sè e del verso altro: due relazioni e determinazioni indivisibili, che formano la vera e concreta unità. Laonde l' unità originaria del pensiero e dell' ente, giusto perchè concreta, contiene la duale determinazione di sè, e di altro, che raccogliesi nella *Mente suprema dell' universo.*

XIII. Tutto il fin qui provato fa manifesto, che noi riconosciamo a legge dialettica di qualunque essere, assoluto o relativo che sia, la gemina relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. La qual gemina relazione, a distinguerla con parole possibilmente proprie, appelliamo *essenza* la relazione dell'essere verso sè stesso, ed *efficienza* la relazione dell'essere verso altro, distinto da sè stesso. Per tale distinta appellazione, la cui giustezza si vedrà in processo di discorso, la *Mente suprema dell'universo*, nella sua gemina relazione, si può stringere nella formola scientifica della *Mente essente* ed *efficiente*. Nella quale formola la parola *Mente* esprime la unità del pensiero e dell'ente, o, ch'è lo stesso, la idea dell'ente, in quanto pensiero e essere insieme, e le altre due parole *essente* ed *efficiente* accennano, la prima alla relazione di essa *Mente* verso se stessa, e la seconda alla relazione della stessa *Mente* verso altro, distinto da sè stessa. Siffatta formola, ch'è necessario risultamento di tutto il lavoro osservativo e dimostrativo fino ad ora adoperato, costituisce, per mio avviso, il Primo dialettico.

La massima difficoltà nello stabilire il Primo dialettico sta in ciò: che esso debba esser termine medio, e, ch'è più, supremo termine medio; e, come tale, contenere tutti gli estremi contrarii, senza contraddizione, senza confusione, senza separazione, senza distruzione. Se tale scopo non venga raggiunto dal Primo dia-

lettico, questo non per anche sarà trovato; avendo già stabilito che la Unità dialettica, ch' è il medesimo che il Primo dialettico, importa che i termini estremi contrarii siano nel termine medio senza contraddizione, senza confusione, senza separazione, senza distruzione. Ma innanzi che ci facciamo a provare simili veri, è necessario vedere due cose: la prima, se la *Mente essente ed efficiente* sia una; e la seconda, quali sieno gli estremi contrarii che debbono mostrarsi contenuti nella *Mente essente ed efficiente.*

Primieramente, non è dubbio che la *Mente*, nella formola annunziata, permanga davvero e assolutamente una. Se in tale formola ci ha varietà, questa non è di esseri, sì di relazioni; attesochè l'identica *Mente*, ch'è identica unità di pensiero e di essere, viene considerata nella gemina relazione verso sè, e verso altro: verso sè, come *essente;* verso altro, come *efficiente*. Ora è chiaro a intendere, che se la varietà degli esseri trasforma la unità in moltiplicità, la varietà delle relazioni riconforma la unità dell' essere; non potendosi concepire unità, che sia concreta, senza varietà di relazioni. È già provato esser la *Mente*, di che parliamo, non solo concreta, ma prima entità concreta dell' universo; in guisa che ad essa non possa venir meno la concreta varietà delle relazioni. L' uno astratto è concepibile preciso da varie relazioni; essendo esso idea vuota, infeconda, inerte: vuota, in quanto mancante d' ogni contenuto effettivo; infeconda per se stessa, in quanto destituta di reali relazioni; inerte, in quanto

è un concetto escogitato dal nostro spirito, che manca di moto intrinseco. Tutto ciò non può, nè dee avvenire della *Mente essente ed efficiente*; conciossiachè questa *Mente* è chiarita unità concreta, e pienamente concreta; essendo originaria unità del pensiero dell'essere, senza della quale non è concepibile, non è fattibile cosa alcuna nell'universo.

All'altra domanda, che vuol sapere quali estremi contrarii l'una e identica *Mente* debba abbracciare, rispondiamo risoluti: tutti gl'innumerevoli estremi contrarii dell'universo. Se la *Mente essente ed efficiente* non comprendesse armonizzati tutti mai gli estremi contrarii, non saria più Primo dialettico, cioè suprema e universale unità mediatrice di tutte le idee e di tutte le cose contrarie. Ciò nullameno, di tanti contrarii che porge l'universo (non essendovi e in cielo e in terra cosa manca di elementi contrarii), è certo che si dia alcuni soprani, ed altri disottani, e che i soprani non possano esser più che due, a' quali vadano subordinati tutti i disottani. Ora quali sono i due soprani contrarii? Per me sono l'assoluto ed il relativo, e tutti gli altri, come dire quelli dell'infinito e del finito, del necessario e del contingente, dell'immenso e del limitato, del massimo e del minimo, dell'eterno e del temporaneo, dello spirito e della materia, dell'intelligibile e del sensibile, dell'essere e del non essere, del semplice e del composto e altrettali, sono subordinati ai due sovrani contrarii dell'assoluto e del relativo.

Della quale subordinazione la ragione è, che spiegata e conciliata la opposizione fra l' assoluto e il relativo, rimangono spiegate e conciliate tutte le altre opposizioni, contenute ne'moltiplici termini contrarii dell' universo. Il che si farà manifesto, dopo tutto il nostro discorso intorno al Primo dialettico.

XIV. Prima di tutto osserviamo di non poter accettare, come soprani contrarii, l'ente e il non ente, l'uno e il molti, la potenza e l'atto, il pensiero e l'essere. Platone considerò nel Sofista, come sovrani contriarii, l'ente e il non ente, e nel Parmenide l'uno e il molti. Vero è, che spesso confonde l'uno con l'ente, e il molti col non ente. Da altra parte, è pur vero che talvolta dichiara l'uno superiore all'ente. Plotino avvalendosi di tale sentenza, fece dell'uno la suprema essenza dell'universo. Come che sia di ciò, che al caso non importa, siamo persuasi che non istanno da soprani contrarii dell'universo nè l'ente e il non ente, nè l'uno e il molti.

Quanto all'ente e al non ente, è facile ad insinuarsi l'equivoco che sia conciliabile l'essere e il nulla. Di tal guisa trasformasi, come oggi è accaduto per opera dell'Hegel, la conciliazione de'contrarii in conciliazione de'contradittorii: la qual ultima conciliazione è affatto impossibile. So bene che l'ente e il non ente ponno aversi al tutto come contrarii, pigliando il non ente per una cotale entità dimezzata, o piaccia in via di effettuazione; ma in questo caso possono dichiararsi contrarii l'atto e il conato, senza più, ces-

sando così ogni equivoco. Se non che l'atto e il conato, chiariti contrarii, non sono mai soprani; perchè cotesti duo contrarii si riferiscano ad ogni essere, soprano o disottano che sia, dell'universo.

Quanto all'uno e al molti, osservo che possono aversi come contrarii; e noi già a tanto accennammo, quando appellammo la Unità dialettica *Unimolto*. Ciò nonostante fin d'allora, non contenti di tal concetto vago e indeterminato, ci adoperammo a meglio chiarire il capitale problema dialettico. E senza che, adoperando quali contrarii l'ente e il non ente, l'uno e il molti; la questione dell'Unità dialettica diventa una matassa arruffata, come se ne ha un esempio lucidissimo nel Parmenide di Platone. Di che la ragione è, che le parole di ente e di non ente, di uno e di molti, racchiudendo concetti al massimo generali e indeterminati, non giovano, adoperate sole, a porgere una specificata soluzione del sommo problema dialettico.

Nel medio evo, e in parte nel risorgimento, s'ebbero, come contrarii soprani, lo spirito e la materia; e fra questi due termini si esaltò così l'antitesi, che spesso si dimenticò affatto la sintesi. Ancora nell'epoca moderna si esagerò l'antitesi fra lo spirito e la materia, come vedesi nel Leibnitz e nel Malebranche; i quali, dopo aver separati affatto i due termini contrarii, vollero ricongiungerli con un termine medio estrinseco, rappresentato da Dio. Al nostro caso avvertiamo che il maggior difetto è, che lo spi-

rito e la materia sono termini contrarii più tosto disottani, che soprani; e perciò i filosofi, che si fermarono a conciliare essi contrarii, d'ordinario indagarono la loro dialettica armonia in seno dell'uomo, non già dell'universo.

Venuto Cartesio, arbitrò soprani contrarii dell'universo il pensiero e l'essere, e questi termini s'ingegnò di comporre ad Unità dialettica. Avendo il pensiero chiarito indizio indubitato dell'essere, e non già principio indubitato dell'essere, come oggi alcuni critici, per tirarlo a loro volta, gli fanno dire, non salse alla primitiva identità dell'essere e del pensiero. Il Kant, dopo del Descartes, ancor avvisò che i termini da conciliare erano il pensiero e l'essere, che presero aspetto di subbietto e di obbietto. Però cotesti termini, da contrarii cominciarono a divenire contradditorii; e così la Unità dialettica, che s'era sempre indagata, se non trovata; per opera del Kant, voltati i termini contrarii in termini contradditorii, resesi impossibile il cercarla, e tanto più il trovarla. L'Hegel pose a capo di tutti i termini contradditorii l'essere e il non essere (*sein und nicht sein*). A differenza del Kant pretese trovare l'Unità dialettica fra essi termini contradditorii.

La quale storia svolgeremo diffusamente in altro capitolo. Al presente osserviamo in generale che nei contrarii soprani, escogitati dalla filosofia moderna, vedesi ogni sempre il pensiero messo prima o di sopra dell'essere: appresso al Descartes, come semplice indizio dell'essere: appo

il Kant, come pretto fenomeno dell'essere: appresso lo Schelling, come passivo intuito dell'essere: appo il Fichte e l' Hegel, come generativo principio dell'essere. Quanto a me, dalle cose provate si par manifesto che il pensiero, originalmente, non sia prima o di sopra dell'essere, nè l'essere prima o di sopra del pensiero, ma l'uno e l' altro esistono simultanei, formanti la unità concreta e suprema della *Mente.* Il cui processo originale è la piena intrinsecità del pensiero nell'essere, e dell'essere nel pensiero; e siccome tale intrinsecità è perfetta identità, così il pensiero e l'essere, primitivamente, sono termini identici e non contrarii nella *Mente suprema dell'universo.* Invece, i termini dell'assoluto e del relativo si rivelan sempre termini contrarii, originalmente e continuo; perciò questi io tengo per soprani contrarii, e di essi anzitutto è da inchiedere la conciliazione nel Primo dialettico.

XV. Non è dubbio che la *Mente*, in quanto *essente ed efficiente*, concilia senza contraddizione, senza confusione, senza separazione, senza distruzione i sovrani termini contrarii dell'universo, che sono l'assoluto ed il relativo. Di cotesto vero innegabile la massima ragione è, che quando i termini opposti si riferiscono al medesimo subbietto, nel medesimo tempo, sotto distinto rispetto, com'è appunto il nostro caso, non può aver luogo contraddizione, confusione, separazione, distruzione di sorta fra essi termini. Ma facciamo di ciò svolgere con ispeciali prove.

Ci venne già stabilito che allora solo si ha la contradizione, quando fra due termini scorgesi non pure medesimezza di subbietto e di tempo, eziandio medesimezza di rispetto. Or tanto non ha luogo nella formola della *Mente essente ed efficiente*. In essa formola i due soprani contrarii dell'assoluto e del relativo, quello rappresentato dalla *Mente*, come *essente*, e questo dalla *Mente*, come *efficiente*, si trovano nel medesimo subbietto, al medesimo tempo, sotto diverso rispetto; veggendosi chiaro che l'assoluto è relazione della *Mente* verso sè stessa, e il relativo relazione della *Mente* verso altro, distinto da sè stessa. Di che procede, che la *Mente*, in quanto prima *essenza* ed *efficienza*, o, che vale il medesimo, in quanto *Mente suprema dell'universo*, è suprema unità mediatrice dell'assoluto e del relativo, senza contraddizione. La quale è inevitabile, ogni volta che ammettasi la *Mente*, mancante della duplice relazione, ch'è implicita distinzione dell'assoluto dal relativo.

Ancora, la *Mente essente ed efficiente* è Primo dialettico senza confusione e senza separazione. Di sopra chiarimmo atti sofistici la confusione e la separazione; perchè entrambi cotesti atti annullano gli atti dialettici della distinzione e della relazione. Ora i due sovrani contrarii dell'assoluto e del relativo non si trova nella *Mente* nè pareggiati, nè distaccati: non pareggiati, essendo l'assoluto la *Mente* verso sè stessa, nella sua attuale essenza, ed il relativo la *Mente* verso altro, nella sua potenziale efficienza. Nè manco

nella *Mente* sono separati essi contrarii; perchè l'assoluto ed il relativo rappresentano la stessa *Mente* nella sua gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Conosco bene che a volte l'assoluto si separò dal relativo, come nella filosofia del medio evo; e delle fiate il medesimo assoluto si confuse col relativo, come nella filosofia del secol nostro, che si ridusse, ad eterno divenire. Ormai il lettore ha potuto accorgersi che le due filosofie del realismo assoluto e dell' idealismo assoluto (il quale ultimo si appellerebbe meglio idealismo relativo) sono, per me, due estremi, che vogliono conciliarsi in un'altra filosofia, che appello idealismo dialettico, e che denominerei anche mentalismo dialettico, se non temessi di voler parere troppo nuovo. Ma riserbando ciò ad altro luogo, al mio proposito è innegabile che la *Mente essente ed efficiente* è Primo dialettico, non solo senza contraddizione, eziandio senza confusione e separazione de' due sommi contrarii dell'assoluto e del relativo.

Finalmente il Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente* non induce distruzione di essi contrarii. Allora avrebbe luogo la loro distruzione, quando l' uno distruggesse l' altro; ma nel caso nostro distinguendosi e riferendosi dialetticamente tutti e due, coesistono di necessità nella idea mediatrice dell'ente, che, come pensiero intrinseco, è per essenza *Mente.* Ancora, provato che l' assoluto ed il relativo nella *Mente* non sono nè contradditorii, nè confusi; è con ciò provato

che non possono distruggersi. In ultimo, è da porre attenzione, esser natura del termine medio di contenere, e di non annullare i termini estremi; or la *Mente*, come *essente ed efficiente*, essendo termine medio per eccellenza, è per tanto senza distruzione suprema unità mediatrice de' contrarii termini dell'assoluto e del relativo.

XVI. Fermato fino ad ora che la *Mente essente ed efficiente* è necessaria determinazione verso sè, e verso altro distinto da sè, e che, come tale, abbraccia sotto diverso rispetto i sovrani contrarii dell'assoluto e del relativo, esenti da contraddizione, da confusione, da separazione, da distruzione; seguita senza più che il Primo dialettico, allogato nella *Mente essente ed efficiente*, è davvero Unità dialettica, ciò è a dire suprema unità mediatrice de' termini contrarii dell'universo. Di questi termini, infatti, così com' è proprio della suprema unità mediatrice, la *Mente* è unità causativa e conciliativa. Primieramente è unità causativa; perchè essendo provato, quì poco fa, che la *Mente*, *essente ed efficiente* è necessaria determinazione verso sè, e verso altro distinto da sè; seguita, per cose dimostrate in tutto il libro precedente, che ogni necessaria determinazione è necessaria causazione. Laonde la *Mente*, in quanto è necessaria determinazione verso sè, e verso altro distinto da sè, è per questo necessaria causazione verso sè, e verso altro distinto da sè, che è come dire *necessaria causa sui, et necessaria causa alius*.

Lo Spinoza avea scritto: *omnis determinatio est negatio.* L'Hegel aggiunse, che se ogni determinazione è negazione, ogni determinazione implica il passaggio dalla negazione all'affermazione, dal non ente all'ente; ch'è quanto dire: *omnis determinatio est contradictio.* Se la conseguenza era inevitabile, la premessa era evitabilissima; giacchè la negazione, sola per sè stessa, è, più che determinazione, distruzione. Il vero è, che *omnis determinatio est causatio, et omnis causatio est affirmatio, nec negatio, nec contradictio.* Per tanto la *Mente*, come *essente*, riducendosi a determinazione di sè, e come *efficiente*, a determinazione di altro distinto da sè, è senza dubbio unità eminentemente causativa de'due sovrani contrarii dell'assoluto e del relativo; ai quali sono subordinati tutti gli altri contrarii dell'universo.

La stessa *Mente essente ed efficiente* è unità eminentemente conciliativa. Il che prima di tutto si par manifesto da questo: ch'è unità causativa al modo stabilito, cioè sotto distinto rispetto; conciossiachè tale distinto rispetto dilunga dai varii termini contrarii dell'universo ogni ostacolo, che potrebbe impedire la loro conciliazione. Difatto, qual ostacolo può opporsi a conciliazione? Certo, o la contraddizione, o la separazione, o la confusione, o la distruzione; ma è già provato che il distinto rispetto, in che trovansi i termini opposti nella *Mente essente ed efficiente*, cansa affatto gli atti sofistici della contraddizione, della separazione, della confusio-

ne e della distruzione. Aggiungasi che la *Mente*, in quanto *essente* ed *efficiente*, è, siccom'è dimostrato, termine medio per eccellenza. Or è proprio d'ogni termine medio d'esser termine conciliativo; tanto che l'unità conciliatrice degli estremi contrarii sia il medesimo che l'unità mediatrice degli estremi contrarii. Deve in ultimo avvertirsi che la *Mente essente ed efficiente* sia non solo unità conciliativa, ma prima e universale unità conciliativa, com'è indispensabile pel Primo dialettico. Il che ha luogo nella *Mente*, ch'è necessaria conciliazione dell'assoluto e del relativo; i quali sono i sovrani contrarii, a cui si riferiscono tutti mai i disottani contrarii dell' universo. La *Mente*, per vero, come *essente*, è necessaria conciliazione dell'assoluto verso sè stesso; come *efficiente*, necessaria conciliazione dell'assoluto verso altro, distinto da sè stesso, cioè verso il relativo. Le prove allegate bastano a chiarire la *Mente essente ed efficiente* Primo dialettico. Rimane che tale argomento miri da altro punto, che risguarda più da vicino la scienza dialettica.

XVII. Ci venne affermato, la scienza dialettica avere per materia le categorie nel loro armonioso processo logico obbiettivo, ed esse categorie doversi esaminare nella loro numerazione essenziale, nella loro organazione originale, e nella loro applicazione attuale (*Intr.* Num. V) Delle tre quistioni, la prima si è già trattata nel libro precedente, la seconda si ragiona nel libro presente, e la terza verrà studiata negli altri due libri seguenti.

Sappiamo, per lavoro già fatto nel primo libro, coteste cose principali: 1.° Che le categorie sono la tesi, l'antitesi, la sintesi, consistente ciascuna in una determinazione essenziale; 2.° Che la determinazione essenziale della tesi è iniziativa, dell'antitesi successiva, della sintesi terminativa; 3.° Che coteste tre determinazioni costituiscono insieme un processo categorico, o vogliasi dialettico; 4.° Che un tal processo si riferisce sempre a qualche essere, o all' essere mentale, o all'essere ideale, o all'essere reale (Lib. 1, Cap. 1). Stando ora alla quistione di che ci occupiamo, debbe dimostrarsi come il Primo dialettico, appellato anche Primo categorico, sia davvero unità primitiva di tutte mai le categorie. Al che fare, è mestieri chiarire la *Mente essente ed efficiente* supremo pernio dei principali processi categorici dell' universo.

I principali processi categorici, dopo ridotti all' assoluto e al relativo i soprani contrarii dell' universo, stringonsi in quelli teistico, teocosmico e cosmico. La *Mente*, come *essente*, abbraccia il processo categorico testico, riferentesi all' assoluto verso sè stesso. Tale processo contiene una intrinseca possibilità, che complica un'attualità anche intrinseca; e la ragione è, che trattandosi nel caso nostro d'una prima possibilità intrinseca, non venuta nè potuta venire altronde, è per questo anche prima attualità intrinsica. Il che forma senza dubbio un perfetto processo categorico; del quale la possibilità intrinseca è la tesi, cioè la determinazione essenziale iniziativa; l'attualità

intrinseca l'antitesi, cioè la determinazione essenziale consecutiva; e l'armonia risultante fra la possibilità e l'attualità la sintesi, cioè la determinazione essenziale terminativa. Di tal maniera scorgesi che la *Mente essente* rappresenta il processo categorico teistico, primo fra i processi categorici, riferendosi alla relazione della *Mente* verso sè stessa, ch'è prima relazione fra le innumerevoli relazioni dell'universo.

La *Mente*, come *efficiente*, comprende l'altro processo categorico teocosmico, che concerne l'assoluto verso il relativo. Se la *Mente*, come *essente*, è intrinseca possibilità, che complica un'intrinseca attualità; come *efficiente*, è estrinseca possibilità, che partorisce un'estrinseca attualità. La *Mente*, in quanto *efficiente*, risguarda la relazione verso altro, distinto da sè stessa; e siccome tale relazione, giusta il provato, non è accidentale, sì essenziale; non arbitraria, sì necessaria; così la *Mente efficiente* è necessaria possibilità estrinseca, che partorisce una necessaria attualità estrinseca. La possibilità dicesi estrinseca, non per trovarsi estrinseca alla *Mente*, ma per avere un riferimento affatto estrinseco ad essa. Ciò posto, è facile a intendere che tal processo sia categorico; perchè in esso la possibilità estrinseca rappresenta la determinazione essenziale iniziativa della tesi: il trapasso dalla possibilità estrinseca all'attualità estrinseca, la determinazione essenziale consecutiva dell'antitesi: l'armonia che deriva fra la possibilità e l'attualità estrinseca, la determinazione es-

senziale terminativa della sintesi. Coloro che ammettono la creazione, come un fatto al tutto libero e contingente, certo negheranno un siffatto processo categorico dall' assoluto al relativo; ma dopo avere di sopra stabilito che il concetto del primo ente consiste necessariamente nel pensiero di sè, e di altro distinto da sè, cioè nel concetto di *Mente essente ed efficiente*; e dopo le cose altrove dimostrate intorno alla necessità della creazione; [1] e quelle che al medesimo proposito dovrò aggiungere, spero indurre in altrui ferma persuasione di doversi abbandonare per sempre la idea ingiusta ed antiscientifica d'una creazione affatto libera, prodotta da semplice beneplacito divino.

L' ultimo processo categorico cosmico, appartenente al relativo verso sè stesso, che ora tocchiamo di volo, e nel terzo libro svolgeremo, ancora ha i tre momenti categorici della tesi, dell' antitesi e della sintesi. Il momento categorico della tesi è rappresentato dalla possibilità, insita nelle forze della natura di esplicarsi in una varietà di atti: il momento categorico dell'antitesi è costituito dalla stessa possibilità, in quanto effettivamente passa alla varietà degli atti: e il momento categorico della sintesi è abbracciato dall'accordo, succedente fra l'unità potenziale della tesi e la varietà attuale dell'antitesi. Insomma,

[1] Vedi *Filos. razionale*, Vol. II, Lez. XV; ed. cit. *Filos. morale*, Lez, VII; Firenze, 1867. *Campo dei filosofi italiani*, Vol. VIII, pag. 17-33, pag. 642-655; Torino, 1872.

in tutti e tre i principali processi categorici dell'universo ci ha la possibilità e l'attualità, come due termini fra quali interviene ogni processo categorico. Tolta la possibilità e l'attualità, manca la tesi e l'antitesi, e per conseguenza eziandio la sintesi; ch'è quanto dire l'intero processo categorico, o dialettico che voglia appellarsi.

XVIII. I tre processi categorici or esposti posseggono tanta intima, anzi necessaria connessione, che il processo cosmico sottintende il processo teocosmico, questo il processo teistico; e insieme formano un perfetto sintesismo categorico, che si compendia nel Primo categorico della *Mente essente ed efficiente*. E non solo andando dal processo cosmico, di necessità arrivasi al processo teistico, ch'è moto ascensivo dialettico, sì eziandio camminando dal processo teistico, necesse giungesi al processo cosmico, ch'è moto discensivo dialettico. Di che veggasi la pruova in quello che testè diremo.

Abbiamo dimostrato che la *Mente*, in tanto è *essente ed efficiente*, in quanto è necessaria determinazione verso sè stessa, e verso altro distinto da sè stessa. Cotesta gemina determinazione comprende i due processi categorici teistico e teocosmico ordinati così, che il processo categorico teocosmico sia conseguenza del processo categorico teistico. Infatti, come mai potrebbe escogitarsi una *Mente*, che sia suprema, infinita ed incondizionata nell'universo, se nella possibilità ed attualità intrinseca di sè stessa non comprendesse eziandio la possibilità ed attualità estrinseca di

altro, distinto da sè stessa? Il supremo è sempre in relazione ad altro; e così anche l'infinito e l'incondizionato; giacchè l'infinito accenna a comprensione di tutto, e l'incondizionato a condizione di tutto. Dio è l'infinito, in quanto tutto comprende, già s'intende nella sua prima perfezione; ed è l'incondizionato, in quanto è prima condizione a sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. È innegabile, dunque, che il processo categorico teistico inferisce il processo categorico teocosmico.

Da altra parte, il processo categorico cosmico è conseguenza del processo categorico teocosmico. Tolto il processo cosmico, il processo teocosmico diventa o una vuota astrazione, o una fantastica rappresentazione; e la ragione chiara e certa si è, che il processo teocosmico, senza il processo cosmico, non ha più ragion di essere. Fra i due processi categorici vi ha tale nesso, che posto il primo, sia posto anche il secondo; essendo il processo teocosmico il principio, a cui corrisponde di necessità il fatto del processo cosmico. Tutti e due i processi radicansi ne' medesimi elementi integrali d'ogni processo categorico, vo' dire nella possibilità e nell'attualità; se non che il processo categorico teocosmico è primitiva possibilità ed attualità estrinseca, e il processo categorico cosmico è successiva possibilità ed attualità estrinseca. Or siccome il successivo non si dà senza il primitivo, essendo quello di questo necessaria inferenza; così avviene che il processo categorico cosmico è conseguenza del

processo categorico teocosmico. Da tutte le quali cose fassi chiaro, che il processo teistico inferisce il processo teocosmico, ed il processo teocosmico il processo cosmico.

Tanto avviene pèr moto discensivo dialettico, e tanto reiterasi per moto ascensivo dialettico, anzi con più facilità, dopo le dottrine fermate. Difatto, al proposito è leggieri a vedere che la successiva possibilità ed attualità estrinseca, inerente al processo cosmico, presuppone la primimitiva possibilità ed attualità estrinseca, inerente al processo teocosmico; e che questa possibilità ed attualità estrinseca presuppone l'altra possibilità ed attualità intrinseca, formante il processo teistico. In altre parole, il *possesse* estrinseco successivo sottintende il *possesse* estrinseco primitivo, e il *possesse* estrinseco primitivo il *possese* intrinseco anche primitivo. Quest'ultimo *possesse:* ultimo, a dir vero, in ordine ascensivo, è primo in ordine discensivo; conciossiachè arrivati ad una possibilità, che si converte con l'attualità, per esser intrinseca possibilità, non si può andare di là da essa. È, dunque, innegabile che i potissimi processi categorici dell'universo raccolgonsi nel Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente.*

XIX. Ancora nel Primo dialettico trovan loro primo fondamento le principali maniere, onde l'essere dirimesi nell'universo, che consistono, com'è detto, nell'ideale, nel reale, nel mentale. Già cotesto s'inferisce da quello, poco fa, stabilito. Se i potissimi processi dell'universo si radicano

nel Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente*, anche le maniere ideale, reale e mentale dell'essere devono fondarsi nel medesimo Primo dialettico; perciocchè sia provato che tra quelle maniere di essere abbiano luogo tutti i processi categorici dell'universo (L. I, c. I, n. IV, V). Ma senza di ciò, noi abbiamo una via assai diretta ad aggiungere il medesimo vero.

Il reale e l'ideale sussistono pel mentale e nel mentale. Tolgasi, infatti, una *Mente;* e l'idea e la cosa, cioè l'ideale ed il reale non potranno più sussistere. Perchè? Perchè l'ideale e il reale sono piuttosto termini, che principii; piuttosto effetti, che cagioni. Il vero principio e la vera cagione di tutte le idee e di tutte le cose è nella *Mente*; perchè senza la mente vien meno chi pensa le idee, ed attua le cose mediante le idee, in tutte le loro attinenze e differenze, o vogliam dire nella loro armonia dialettica. Salvo che nelle idee e nelle cose presuma o ammettersi un disordine, che nel fatto non hanno, o affidarsi il loro ordine al caso, ricacciandosi ad una scienza, che non è scienza, o accettare a principio dell'ordine universale il fato cieco e irragionevole, che, in sostanza, è sotto altra forma il medesimo caso: salvo, dico, queste ipotesi impossibili, è da confessare che alla sola *Mente* compete la causa sostenitrice e agitatrice dell'universo ideale e reale; sì che di essa siasi divinamente scritto:

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Ma che la *Mente* sia suprema cagione dell'universo, talchè tutto l'ideale e tutto il reale esista per essa e in essa, vedesi ancora da questo: che la *Mente* è possibile da sè stessa; laddove l'idea e la cosa non sono possibili da sè stesse. Quello è possibile da sè stesso, che ha in sè stesso la ragion di essere; ovvero, ch'è lo stesso, quello ch'è intrinseca possibilità: attesochè la intrinseca possibilità, secondo ch'è detto, è attualità anco intrinseca. Ora la *Mente*, in quanto, giusta la universale accettazione, è capace a intender sè stessa, e altro distinto da sè stessa, ha solamente la ragion di essere in sè stessa. Il che non avviene della idea, e tanto meno della cosa; conciossiachè quella è possibile, qual essenza intelligibile, purchè siavi una *Mente* che n'abbia la intellezione, e questa, cioè la cosa, è possibile, qual esistenza sensibile, purchè siavi una *Mente* ed un'idea, per le quali si avveri la sua individuazione. Il medesimo vero, allorchè si dirà degli odierni materialisti, rifermeremo in più altri modi. Per ora basti il provato ad avere, come Primo dialettico l'ente, concepito qual *Mente essente ed efficiente*; e a riconoscere anche in siffatto Primo dialettico fontalmente l'essere concreto, nelle sue principali manifestazioni ideale, reale e mentale.

XX. Ed eccoci, dopo lunga dimostrazione, ritornati là onde partimmo, non certo al modo stesso; chè in tal caso saria stato il nostro un viaggio intellettuale affatto inutile. Partimmo dal *Tutto conosciuto*, come da sintesi primitiva co-

strutta da natura. Di cotesto *Tutto conosciuto*, che abbiamo appellato anche *Universo conosciuto*, si è fatta l'analisi per astrazione, e si è scoverto, che, di tanti elementi conosciuti, compresi ed appresi nel *Tutto conosciuto*, due non ponno negarsi; giacchè negandoli, si affermano. Ciò sono: il subbietto nostro conoscente, ed un obbietto conosciuto indeterminato.

Fatti certi di coteste due verità, su di esse, come su due basi incrollabili, ci siamo dati, per la ricostruzione, a rifare la sintesi primordiale dell'*Universo conosciuto*, reiterando così con la sintesi della scienza la sintesi della natura. Trattandosi al presente di scovrire della sintesi dell'*Universo conosciuto* la primitiva unità, abbiamo provato a dilungo che tal primitiva unità è la identità del pensiero e dell'ente, identità concreta e non astratta, che abbiamo chiamata *Mente suprema dell'universo*.

La quale *Mente* avendo sottoposta alla legge dialettica d'ogni pensiero, d'ogni essere, cioè alla gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè, si è conchiusa nella formola della *Mente essente ed efficiente*. Siffatta formola è stata chiarita Primo dialettico, o, ch'è lo stesso, Unità dialettica. Il che dovendo ora chiarire in generale, ci siamo contentati di mostrare per sommi capi come la *Mente essente ed efficiente* sia davvero unità primaria causativa e conciliativa, sì de' principali contrarii termini dell'universo, che sono l'assoluto ed il relativo; sì de' principali processi categorici del-

l'universo, che sono il teistico, il teocosmico e il cosmico; e sì delle principali maniere dell'essere, consistenti nell'ideale, nel reale e nel mentale.

Tutta la dimostrazione, fino ad ora fatta in unione alla osservazione, ha senza dubbio descritto un circolo. È d'uopo vedere se tal circolo sia dialettico, o sofistico. Ciò darà finimento alla dottrina del Primo dialettico.

Capitolo III.

Del primo circolo dialettico.

I. Ben so quanto sia difficile a parlare del circolo dialettico. Usati a credere che nella scienza il circolo sia sempre sofistico, o vogliasi vizioso; pare non debba darsi un circolo dialettico. Questa, se non m' inganno, è stata la cagione del vedere tanto trascurata la dottrina del circolo dialettico sì appo gli antichi, e sì appo i moderni. E pure, se la logica di tutti i tempi ha riconosciuto un circolo vizioso, era almeno a sospettare, per la legge de' contrarii, che nella stessa logica potea darsi un circolo non vizioso. Invece, i filosofi tutti, persuasi dell'esser sempre difettoso il circolo, comunque proceda, ovunque muova, dovunque si applichi, non si occuparono a stabilire norme logiche intorno al circolo dialettico. Le quali norme io debbo svolgere; ma prima che ciò faccia, è bene accennare come diversi filosofi, senza avvedersene, usarono il circolo dialettico.

II. Platone, per cagion d'esempio, fa spesso uso del circolo dialettico. Nel Sofista e nel Parmeride girasi perpetuo dall'uno al molti e dal molti all'uno, dall'ente al non ente e dal non ente all'ente. Nel Menone, dovendosi fermare la vera natura della virtù, si corre e si ricorre continuo dalla cognizione indeterminata alla cognizione determinata di essa. Del simile, nel Filebo avendosi a stabilire in che consista il sommo bene per l'uomo, la ragione si muove in giro dal bene del piacere al bene del sapere, e da questo a quello, finchè arrivasi alla unità de' due contrarii beni, alla virtù, che dee formare il sommo bene per l'uomo. Da ultimo, Platone adopera un moto girativo in ciascuna idea; perchè va sempre dall'identico al diverso, e dal diverso all'identico di essa. Insomma, quasi tutta la dialettica di lui volgesi in circolo dialettico, il più delle volte mirabile, senza che egli mostri mai di saperlo.

Aristotile, preoccupato dalla dottrina del circolo sofistico (a cui alluse in più luoghi delle sue opere, dichiarandolo sempre ed a ragione contradditorio), non parlò di proposito del circolo dialettico, alla stessa guisa di Platone. Ciò nonostante anche Aristotile fece spessissimo uso del circolo dialettico, e quando parlò dell'*Eterno motore*, procedendo circolarmente dalla potenza all'atto, e dall'atto alla potenza: e quando ragionò delle varie cause, andando continuo dagli effetti alle cause, e dalle cause agli effetti: e quando passò alternativamente dalla fisica alla metafisica, e da questa a quella: e quando con-

siderò le forme accidentali, come *ad invicem* coordinate. Infine, tutto lo svolgimento scientifico delle opere aristoteliche è un costante circolo dialettico; perocchè in esse si va sempre, per via induttiva, dalle idee inferiori alle idee superiori, e da queste, per via deduttiva, si ritorna alle idee inferiori. Il quale svolgimento, con poca ponderazione, è piaciuto al Ritter di chiarirlo vizioso, o sofistico.[1] Tanto più credo che il celebre storico tedesco s'inganni; in quanto che, sebbene Aristotile non parli del circolo dialettico, pure facendosi a dichiarare il circolare discorso, avverte di passaggio che vizioso non è, se correndo e ricorrendo da un termine ad un altro termine, *in diversis modis accipiatur*.[2] La qual avvertenza, breve ma sugosa, come spesso avviene nelle opere d'Aristotile, è indizio sicuro ch'egli non volea del tutto rifiutare il processo circolare nella scienza.

III. Colui che prima dell'epoca nostra, per quel ch'io mi sappia, ha sentita la necessità di confessare in modo risoluto, oltre al circolo vizioso, un altro circolo non vizioso, è stato nel secolo XV il Zabarella. Questi, alla stessa maniera d'Aristotile, non vuol sapere del circolo, e il confuta con le medesime ragioni d'Aristotile; ma accetta il regresso (*regressus*), ch'è in sostanza il circolo dialettico, e che si definisce:

[1] *Geschichte der Philos.*, T. III, pag. 101; ed. cit.

[2] *Analy. post.*, Lib. I, Cap. 3. Nel capo 1 e 2 del medesimo libro confuta il circolo vizioso.

Regressus est reciprocata quaedam demonstratio, qua postquam causam ignotam ex effectu noto demonstravimus, maiorem propositionem convertimus, et eundem effectum per eandem causam demonstravimus. [1] Del quale fatto allega per motivo la *negotiatio intellectus*, e in questa riconosce due parti: la cognizione del *quod est*, che ci prepara alla cognizione del *quid est*; e la comparazione delle cose conosciute, a meglio intenderle. [2] Il Zabarella, come vedesi, con singolar acutezza accenna, col processo regressivo, al processo girativo, e contentasi d'applicarlo alla conoscenza della causa e dell'effetto.

Dobbiamo all'Hegel e al Rosmini, nel secol nostro, l'essersi riconosciuto un circolo anche logico, anche efficace, e applicabile a tutte mai le parti della scienza. Hegel riconosce il circolo dialettico in tutta la filosofia; tanto che la risguarda come un circolo di circoli (*als ein Kreis von Kreisen*). [3] Se non che il circolo nella filosofia hegeliana non è dialettico, sì sofistico; essendo sorretto il circolo dialettico dalla medesima legge del circolo sofistico, cioè dalla contraddizione. Ciascuno de' tre momenti categorici di quella filosofia contiene una contraddizione. L'insieme che risulta da questi tre momenti contiene, come scrive il Michelet, una nuova contraddizione; la quale spinge ad un nuovo svolgimento, finchè

[1] *Op. om. Liber de regressu*, Cap. I; Venetiis, 1617.
[2] *De regressu*, Cap. V, VI.
[3] *Die Wissenschaft der Logik*, Num. 15.

il corso girativo del pensiero è compiuto. [1] Or noi abbiamo provato quanto sia vizioso ed assurdo tale svolgimento circolare (L. I, c. III, n. XIII, XIV).

Se il circolo dialettico dell'Hegel è impossibile; perchè fondato nella impossibilità logica e ontologica della contraddizione, voluta, come per magica virtù, sublimare a possibilità essenziale dell'universo, il circolo dialettico del Rosmini, che chiama *circolo solido o cilindrico*, [2] torna inutile; perchè radicato nel principio d'identità, norma universale, secondo lui, di tutti i nostri giudizii. Di qui avviene che se il *circolo logico* dell'Hegel avvolgesi sempre fra un *idem*, ch'è *idem* e non *idem* in modo contraddittorio, il *circolo solido* del Rosmini aggirasi del continuo fra un *idem*, ch'è *idem* in modo affatto identico. Laonde per tutti e due i circoli non s'impara, nè si produce niente di nuovo; essendo quello hegeliano una monotona distruzione di cose contradditorie, e quello rosminiano una monotona ripetizione di cose identiche. Vero è, che il Rosmini protesta d'imbasare il *circolo solido o cilindrico* nel *sintesismo della natura e del pensiero* [3]; ma questo *sintesismo*, pregevole per sè stesso,

[1] Das aus diesen drei Momenten resultirende Ganze enthält aber einen neuen Widerspruch, der zu einer neuen Entwickelung forttreibt, bis der Kreislauf der Gestaltungen des Denkens vollendet ist. *Op. cit.*, Vol. II, pag. 719.

[2] *Logica*, pag. 242, 265; ed. cit.

[3] *Logica*, pag. 245. *Psicologia*, Vol. I, pag. 38; Vol. II, pag. 259; Novara.

e del quale il filosofo roveretano ha talvolta fatte delle belle applicazioni, manca nel suo sistema di proporzionato appoggio. L'ente in cui s' incentra il *sintesismo*, è pura identità: le differenze annunziate di esso ente, sono formali affatto, ed aggiunte estrinsecamente.

IV. Il circolo non vizioso, veduto necessario nella natura e nella scienza dall' Hegel e dal Rosmini, con tanto lor merito, bisogna che sia fondato non già nel principio di contraddizione o d' identificazione, sì bene nel principio di causalità. Prima di tutto cominciamo a ben distinguere i due circoli, il dialettico dal sofistico; perchè possono, come dianzi dissi, facilmente confondersi. I due circoli hanno qualcosa di comune; ed è, che entrambi sono moto circolativo dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, o, che torna allo stesso, dall' uno al vario e dal vario all' uno. Salvo tale simiglianza estrinseca, che non influisce punto nel valore intrinseco di ciascuno, in ogni rimanente differiscono immensamente.

Il moto girativo del circolo sofistico è dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto; e perciò il centro intorno a cui volgesi è sempre la contraddizione, si consideri esso circolo o nella scienza, o nella natura. Nella scienza fondasi in un vero, che si presuppone a un medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto noto e ignoto, evidente ed oscuro, primo e ultimo, immediato e mediato. Nella natura s'imbasa in un essere, che si crede a un tempo e ad un rispetto essere

e non essere, attuale e potenziale, assoluto e relativo. Or non è dubbio che il circolo sofistico, con tal fondamento, si aggira intorno ad un centro apparente; essendo un' apparenza ed un' illusione il presupporre o un vero, od un essere affatto contradditorio. E contradditorio è appunto il vero, che sotto il medesimo rispetto sia e non sia noto, sia e non sia primo; e contraddittorio è ancora l' essere, che sotto lo stesso rispetto abbiasi per essere e non essere, per attuale e potenziale, per assoluto e relativo.

Il circolo sofistico, oltre ad avere un centro apparente, ha eziandio un moto monotono, al tutto noioso, senza risultamento di sorta. Di che la ragione è, che il vero e l'essere, formanti il centro di esso circolo, sono sempre gli stessi, nello stesso risguardo: in guisa che sono tali al principio e alla fine. Di qui la scienza e la natura, governate dal circolo sofistico, si avviluppano per entro il medesimo cerchio di determinazioni, senza che, moventisi, porgano niente di nuovo, come se la vita della natura e della scienza fosse un monotono e noioso divenire.

Finalmente il circolo sofistico, a foggia del processo in infinito, non ispiega nulla; conciossiachè in quello suppongasi che ciò ch'è primo sia ultimo, e ciò ch' è ultimo sia primo, sotto lo stesso rispetto. Il che trae a questa finale conclusione: che nella scienza e nella natura non vi è un primo, davvero primo; il quale, sott'altro risguardo, è da dirsi anche ultimo, per le ultime conclusioni dove può arrivare. In ricapitolazione, il

circolo sofistico è moto inspiegativo, regressivo, inconciliativo: inspiegativo, lasciando le cose, dopo eseguito, nel buio in che erano; regressivo, riducendosi ad una seguenza di noiose ripetizioni; inconciliativo, formando la contraddizione in esso circolo sofistico il centro, il diametro e la periferia.

Il medesimo non può, nè dee dirsi del circolo dialettico. Questo, a differenza del circolo sofistico, torna eminentemente spiegativo, progressivo, conciliativo. La legge che seguita il circolo dialettico, non è dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto, come avviene nel circolo sofistico; ma dallo stesso allo stesso, sotto diverso rispetto. Di siffatto distinto procedere la massima ragione è nel diverso principio, in che si fondano i due circoli; attesochè il sofistico si fondi nel principio di contraddizione, e il dialettico nel principio di causalità. Il principio di contraddizione, che, dalla forma in fuori, è tutt' uno col principio d' identità, importa che lo stesso è lo stesso, sotto lo stesso rispetto; laddove il principio di causalità importa che lo stesso è lo stesso, sotto diverso rispetto. Noi, infatti, abbiamo provato a dilungo che ogni causa è causa ed effetto, sotto diverso rispetto: causa, attualmente; effetto, potenzialmente.

Ciò posto, è facile a capire come il circolo dialettico, impernato nel principio di causalità, abbia qualità tutto opposte alle qualità del circolo sofistico. Primieramente il circolo dialettico è spiegativo; sì perchè esso cansa il processo in

infinito, per sè stesso assurdo e inspiegativo; e sì perchè il moto girativo dalla causa all' effetto e dall'effetto alla causa, non toglie mai alla causa la sua primazia assoluta. L' effetto dee bene coesistere con la causa; ma tal coesistenza non distrugge mai la dipendenza che l' effetto ha verso la causa. Per la coesistenza avviene possibile lo andare dalla causa all' effetto, e dall' effetto alla causa; per la dipendenza rimane sempre la causa centro ad un tempo fattivo e spiegativo del movimento circolare.

Secondamente il circolo dialettico è progressivo, trovandosi in esso i due elementi dell'antico e del nuovo, che sono indispensabili in ogni progresso. La causa, infatti, rappresenta la primitiva antichità, e gli effetti, da quella derivanti, la successiva novità; in modo che passando e ripassando dalla causa agli effetti si vantaggia sempre in nuove conoscenze ed esistenze, si consideri il circolo dialettico o nella scienza, o nella natura. Ciò potrebbe negarsi in questo sol caso: che l'effetto si chiarisca monotona riproduzione della causa; laddove il vero è, che ciascun effetto è sempre nuova produzione della causa, essendo quello sempre la causa in qualche sua intrinseca differenza estrinsecata.

Da ultimo, il circolo dialettico è eminentemente conciliativo. E per vero, la causa, del circolo dialettico centro assoluto, è identica e diversa, non in modo ripugnante, ma in modo conciliante; perchè è identica e diversa sotto distinto rispetto: identica, attualmente verso sè stes-

sa; diversa, potenzialmente verso altro; e quest'altro è l'effetto, si consideri o involto nella causa, o svolto dalla causa. Di qui il processo circolativo dalla causa all'effetto, e dall'effetto alla causa, arreca sempre vera conciliazione; scoprendosi per tale processo sempre nuove relazioni e distinzioni fra i termini apparentemente contraddittorii dell'universo. Di tutto ciò diamo, come un saggio, nella filosofia.

V. Se in questa scienza non concedesi la dottrina del circolo dialettico, è forza averla per arbitraria, o per impossibile. E di vero, la filosofia o non dimostra il principio onde incomincia, e diviene tutta arbitraria, al principio facendo capo tutto il resto di essa; o dimostra il principio onde incomincia, e diventa affatto impossibile, mancando ogni via legittima a dimostrare quello, da cui s'inizia il sapere filosofico. Da un lato, la filosofia essendo scienza universale, non può niente supporre, cioè niente porre prima d'averlo posto dimostrativamente, nè manco il principio onde muove; dall'altro, essendo scienza prima, non può giovarsi d'un principio d'altra scienza, credendolo altrove dimostrato. Adunque, la filosofia, per tali ragioni, sarebbe condannata o ad un processo suppositivo, o ad un processo circolativo, ma sofistico; e in tutti e due i casi diverrebbe impossibile, o almeno arbitraria.

Se non voglia rinunziarsi a scienza siffatta, come cavarsi d'impaccio? Unico mezzo è confessare vera la dottrina del processo circolativo, ma dialettico; mediante del quale il punto onde

si muove, e il punto dove arrivasi, non sono identici nè contradditorii, ma contrarii, in quanto hanno dell'identico e del diverso. L'identico sta nella sostanza; essendo l'identico vero che si svolge, da che s'incomincia a che si fornisce la scienza; il diverso è nel modo; stantechè nel punto onde si muove, il vero è un dato di natura, indimostrato e indimostrabile, e appena mostrato e mostrabile come fatto, a cosi chiamarlo, prescientifico; e nel punto dove arrivasi, esso vero diventa un trovato di scienza, e per essenza dimostrato e dimostrabile: dimostrato, come principio in risguardo al fatto prescientifico, da cui s'è incominciato; dimostrabile, in rispetto alle ultime conclusioni ed applicazioni, a cui perviene il processo scientifico. Ora siffatta soluzione, sola acconcia a render necessario e possibile il moto della filosofia, è conforme al moto del circolo dialettico; giacchè come questo è dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto, così quello è dallo stesso vero allo stesso vero, non sotto lo stesso rispetto.

Uniformandosi il moto filosofico al moto circolare dialettico, partecipa alle buone qualità del circolo dialettico, cioè fassi, come questo, progressivo, spiegativo, conciliativo. Da prima il moto filosofico, o processo filosofico che dicasi, diviene progressivo; in quanto si va da un principio conosciuto in modo implicato (giusto perchè implicato nel primo fatto onde muove la filosofia) ad un principio conosciuto in modo esplicato, ch'è il principio scientifico, manifestato come tale

in filosofia. Di poi il processo filosofico diviene spiegativo; rimanendo il principio continuamente principio in esso processo filosofico: in sul limitare di questo, nella sua primitiva implicazione; nel seguitare, nella sua successiva esplicazione; e al finire, nella sua terminativa esplicazione; in guisa che il principio della scienza passa per i tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi. Da ultimo, il processo filosofico fassi conciliativo; avendo provato che il principio nella scienza non è primo ed ultimo sotto il medesimo rispetto, che sarebbe contraddizione, e quindi inconciliazione; ma sotto diverso rispetto, ch' è relazione insieme e distinzione, ciò è a dire eminente conciliazione.

Il circolo dialettico, oltre che giova a risolvere la quistione del primo principio in filosofia, giova ancora ad altre quistioni importantissime: il che noi mostreremo, allorchè si mediterà la dialettica nella scienza in genere, e nella filosofia in ispecie. Il medesimo circolo dialettico è legge essenziale della natura; e ciò sarà dimostrato, là dove guarderemo la dialettica nell' universo e nelle parti dell' universo. Al presente dobbiamo considerare la dottrina del circolo dialettico nel solo Primo dialettico, per vedere come questo sia anche un Primo circolo dialettico.

VI. Tutta la scienza dialettica volgesi continuo in circolo dialettico. Nel primo libro si sono esaminati i diversi momenti categorici, sì nell'essere e sì nel conoscere. Non è dubbio che

siffatti momenti, composti a necessario processo categorico, formano un vero circolo dialettico; si che questo possa dirsi anche circolo categorico. Nell'essere si è proceduto dalla tesi all'antitesi, e dall'antitesi alla sintesi; ch'è quanto dire dal tutto potenziale alle parti, e dalle parti al tutto attuale. Nel conoscere si è proceduto dalla dommatica alla sofistica, e dalla sofistica alla dialettica; ciò è a dire dal tutto conosciuto indeterminato alle parti, e dalle parti al tutto conosciuto determinato. Or è chiaro che in ciascuno di cotesti processi categorici si giace il moto girativo dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto: il qual moto costituisce appunto il circolo dialettico.

Nel libro che ora esponiamo, specialmente nel capitolo precedente, siamo andati dal *Tutto conosciuto*, come da sintesi di fatto costruita dalla natura, all'analisi delle parti per via di astrazione, e dall'analisi delle parti ritornati al *Tutto conosciuto*, come a sintesi di principio ricostruita dalla scienza, e conchiusa nella formola della *Mente essente ed efficiente*. Onde vedesi che il processo dimostrativo sia stato circolatorio; essendosi proceduti dallo stesso allo stesso, sotto diverso rispetto; e il diverso rispetto è, che, se prima davanti a noi era il fatto d'un tutto conosciuto implicato, di poi si è esplicato cotesto tutto, e si è pervenuti al sommo principio della *Mente essente ed efficiente*. Di quivi ripigliando il nostro viaggio dimostrativo, già s'intende sempre di circolazione, abbiamo potu-

to chiarire la *Mente essente ed efficiente* sovrano termine medio de' sovrani termini estremi dell'assoluto e del relativo. Il quale processo circolatorio è stato, a guisa d'ogni circolo dialettico, spiegativo, progressivo, conciliativo.

So bene che spesso il pensiero dimostrativo lascia a mezzo la via il lavoro scientifico, o ascendendo dalla periferia al centro, senza discendere, o discendendo dal centro alla periferia, senza ascendere; ma in questi casi la dimostrazione è dimezzata, e manca per conseguenza la pienezza e certezza del sapere speculativo. La dimostrazione, davvero compiuta, debbe esser dialettica; e, come tale, debbe abbracciare tutti e due i moti discensivo ed ascensivo; chè, uniti armonicamente, costituiscono il moto girativo del circolo dialettico. So ancora che il pensiero dimostrativo non può ad un tratto descrivere il circolo dialettico; dovendo quello, per la nostra limitazione, andare a gradi. Però non se ne dee inferire, come han creduto molti filosofi, che i moti discensivo ed ascensivo possano viver separati l'uno dall'altro, e che il movimento circolativo sia assolutamente vizioso ed assurdo. So da ultimo che il pensiero speculativo non è spinto, appena incomincia, in circolo; perchè quello, in sul principio, contentasi appena d'osservare il *Tutto conosciuto*, che si tiene presente, come per prepararsi al movimento circolare, assai difficile e complicato. Pure questo, non che provare che la dimostrazione possa far senza del circolo dialettico,

disvela che il circolo dialettico è la quintessenza della dimostrazione, che si avvia ed accompagna sempre con la osservazione.

VII. Ma leva al nostro caso d'esaminare più da presso come la dottrina del circolo dialettico si applichi con mirabile fecondità al Primo dialettico; in modo che questo convertasi in Primo circolo dialettico. Alla stessa guisa del circolo matematico, il circolo dialettico ha tre principali elementi: il centro, i raggi, la circonferenza. Di cotesti tre elementi il più principale è quello del centro; conciossiachè gli altri due sieno subordinati, anzi generati dal centro. Il circolo matematico, nella sua origine, si consideri o come proiezione del centro per tutti i versi uguale, o come una linea, fermata da un punto estremo, e messa in cammino dall'altro estremo; in tutti e due i casi il centro è cagion produttiva di esso circolo matematico. Anche nel circolo dialettico il centro è tutto. Per questo esistono i raggi e la circonferenza, figurati dall'ascendere e discendere del pensiero dimostrativo tra il centro e la periferia.

Il centro, che forma il sostegno d'ogni circolo, è tanto nel circolo matematico, quanto nel circolo dialettico, termine medio; in modo che sia indifferente appellare il centro termine medio. Di fatto, a quella maniera che il termine medio è unità degli estremi, contenuti nel sillogismo, il centro è unità degli estremi, rappresentati dai raggi della circonferenza. Ancora, a quella foggia che il termine medio si dice medio, perchè tra-

mezza egualmente i termini estremi; il centro si dice centro, perchè dista egualmente dall'estrema area della circonferenza. Finalmente, alla stessa guisa che il termine medio è principio causativo di sè, e di altro distinto da sè; eziandio il centro è principio causativo di sè, e di altro: cioè principio sussistente in sè stesso, ed agente verso la circonferenza.

Dopo i quali riscontri, è leggieri a confessare che la suprema idea dell'ente, da noi specificata *Mente essente ed efficiente*, è supremo circolo dialettico dell'universo. E per fermo, chiarito che la *Mente essente ed efficiente* è primo termine medio dell'universo, e che il centro del circolo dialettico ha lo stesso valore del termine medio; seguita senza più, che essa *Mente*, essendo primo termine medio dell'universo, è con ciò primo circolo dialettico dell'universo. Questo è evidente, ma non meno evidente è quest'altro: che la *Mente essente ed efficiente* non è un centro astratto, sì concreto; conciossiachè noi abbiamo provato che quella *Mente* sia prima unità concreta della universa varietà. Ora, la *Mente essente ed efficiente*, in quanto è centro concreto, è fecondo centro, che contiene e produce la varietà de' raggi e delle circonferenze. Di qui procede che il Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente* è Primo circolo dialettico. La quale conseguenza, essendo al nostro caso di grave momento, faremo di provare direttamente, dopo allegati alcuni accenni storici su l'argomento.

VIII. Appresso agli antichi venne presentito, che il primo ente è un circolo. Senofane, Parmenide ed Empedocle rassomigliavano Dio alla sfera. Questa, per loro avviso, era il simbolo più acconcio a ritrarre la similarità e la immensità divina; conciossiachè, come la sfera è simile a sè stessa in tutta la superficie, ed ha una capacità estensiva indefinita; così Dio è simile a sè stesso in ogni suo atto, ed è immenso; tanto che Parmenide il paragonava ad un *globo di rotonda sfera.* [1] Della quale dottrina Platone il riprende, là dove nel Sofista dice: Se è un tutto, se è una sfera, debbe aver parti, cioè un mezzo e degli estremi, e quindi esser molti, e non uno e indivisibile. Il quale rimprovero era giusto ed ingiusto: giusto, perchè Parmenide adoperava la dottrina della sfera in senso affatto materiale; ingiusto, perchè la critica di Platone, senza riserva alcuna, rendea il molti del tutto estraneo all' uno. Ma lasciando per ora di ciò, aggiungiamo al nostro proposito che Empedocle mostrò di voler trasformare la similitudine in verità profonda, chiamando il primo ente *sfero* (σφαῖρος), senza più, quasi volesse dire *circolo assoluto.* Ma tale sentenza altissima, nel poema di Empedocle, rimane semplice ipotesi campata in aria; mancandovi del tutto un altro vero profondo che la sostenga, il vero cioè logico del circolo dialettico.

[1] Ved. SIMON KARSTEN, *Veterum philos reliqui.* V. 58, 72-79; Amstelodami, 1830.

Nella filosofia cristiana fu anche concepito Dio come centro sferico dell' universo. Sant' Agostino, per cagion d'esempio, scrive: Siccome nel circolo, quanto ampio vogliasi, uno è il medio nel quale tutte cose convengono, che i geometri appellano centro; così l'animo, per sua natura, sforzasi di scoprire l'uno da per ogni dove. [1] E l'Areopagita, parlando di Dio, più risoluto scrive: È quel sovrano bene e lume, che quasi centro di raggi ed effusione di luce pervade ogni mente sovrammondana, circummondana, mondana. [2] Ancora gli scolastici, in specie San Tommaso e San Bonaventura, concepirono la immensità divina, come una *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam* [3]. La qual dottrina patristica e scolastica, per manco di processo necessario fra Dio e il mondo, riducesi ad una bella metafora, senza alcun valore scientifico.

Nella filosofia moderna, a cominciare da quella del risorgimento, l'applicazione del circolo a Dio prese a togliere forma scientifica. Il Bruno dichiara spesso Dio centro dell' universo. V'ha un luogo delle sue opere, nel quale prova che siccome nel centro sono tutt' uno il minimo e il massimo largo, lungo e profondo; *ita in ipsa infinitate monade omnia complectente, quae*

[1] *De ordine*, Lib. I, Cap. I.

[2] *De div. nominibus*, Cap. IV.

[3] San Tommaso, *S. Theol.* P. I; Q. XXXXIX, I; San Bonaventura, *Itin. mentis in Deum*, Cap. V.

numeris comparatur, omnia in simplicitate et unitate et identitate sunt examinanda. [1] A giudizio del Nolano, la infinita monade essendo insidente nell'universo; avviene per questo che essa monade, quale centro, non rimane fuori dell'universa circonferenza, a quel modo che nella filosofia scolastica. Vero è, che siamo fra due estremi contraddittorii; conciossiachè, se da un lato la patristica e la scolastica separano Dio dal mondo, dall'altro il Bruno confonde Dio col mondo. In ogni modo, il Bruno mostrasi, se non altro, logico; perchè una volta che Dio chiariscasi centro, Dio debbe avere necessaria relazione col mondo. La difficoltà sta in istudiare per bene come sia necessaria la relazione. Nelle opere del Bruno tale relazione trasformasi in confusione: il che dà luogo ai suoi errori panteistici.

Il Rossi, in modo più felice del Bruno, concepì il circolo, e ne fece una mirabile applicazione alla divina essenza, che appellò *Mente sovrana del mondo.* L'essenza, egli scrive, invero è come un real sillogismo, e'l sillogismo è come una ideale, o ragionevole essenza. Siccome il sillogismo ha principio, e mezzo e fine, e da sè procede, e in sè conchiude; così l'essenza con real processione, e con real conchiusione fa il medesimo, senza niun altro divario, fuori di quello che il lavoro e'l circolo del sillogismo è ideale ed espressivo, e il lavoro e'l circolo

[1] *De Deo, seu mente*, N. XXXVI.

dell'essenza è reale ed archetipo.[1] L'avere il Rossi dichiarata la divinità un processo sillogistico, e questo un circolo, è cosa degna di molta attenzione; perocchè nel medesimo tempo vengon colti due veri sorprendenti: il primo, che il sillogismo sia un processo non solo formale, anche reale; e il secondo, che un tal processo sia un perfetto circolo negli ordini logici e ontologici. Se non che, tali veri, nell'opera del Rossi, sono de' lampi che abbagliano, non lumi che durevolmente splendono. Pure sembra che essi lampi abbiano guizzati alle penetranti pupille dell'Hegel, nella cui logica ogni cosa è un sillogismo: Alles ist ein Schluss.

Il Vico, amico e coetaneo del Rossi, innalzò a importanza nuova la legge dialettica del circolo, tanto nella storia, quanto nella scienza. Nella storia sottomesse tutto a *corsi e ricorsi circolari*,[2] e nella scienza dichiarò che tutto: *Circulo, ad Deum redire omnes.*[3] Ma siccome il circolo, di che parla il Vico, è esclusivamente *similare*, in quanto per esso circolo si va dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto; così, a parlar vero, esso circolo trasformasi in sofistico. Tale, infatti, diventa nelle opere di lui storiche e scientifiche. Se nel circolo storico e scientifico del Vico fosse, oltre alla parte *similare*, la parte *dissimilare*; allora egli avrebbe avuto il merito grandissimo non solo di vedere la necessità del

[1] *Della mente sov. del mondo*, P. III, Cap. V.
[2] Op. Vol. V, pag. 116, 125; Milano, 1852.
[3] *Ibid.* Vol. III, pag. 14.

circolo, eziandio la natura dialettica di esso. Ciò non avvenne; e così il merito di lui sminuì, se non svanì.

IX. Cotesto cenno storico non farà giunger nuovo il mio opinare, che la *Mente essente ed efficiente* sia Primo circolo dialettico. Avendo stabilito che questa *Mente* è primo fondamento dei tre processi categorici teistico, teocosmico, cosmico, e che ciascun processo categorico è un circolo dialettico; torna chiaro per questo che i tre processi, di cui essa *Mente* è fondamento, si convertano in tre circoli dialettici concentrici. Il che basterebbe ad accettare che la *Mente essente ed efficiente* sia Primo circolo dialettico, se la cosa non richiedesse anche apposita dimostrazione.

In ogni circolo dialettico si va sempre, com'è provato dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto. Cotesta legge si avvera appuntino in tutti e tre i circoli dialettici, per entro ai quali si muove eternamente dentro di sè e fuori di sè la *Mente essente ed efficiente*. Il primo circolo teistico, che comprende il movimento sferale intrinseco della mente, va dalla mente alla mente, sotto diverso rispetto; perocchè dalla mente, come intrinseca possibilità, arrivasi alla mente, come intrinseca attualità. La possibilità e l'attualità intrinseche costituiscono la *Mente essente*, cioè la *Mente* verso sè, in tutta la sua intrinseca causalità. La quale intrinseca causalità è perfetto moto circolatorio dall'uno al vario e dal vario all'uno, sotto distinto risguardo. L'uno

onde si muove, è la possibilità intrinseca: l'uno dove arrivasi, è l'attualità intrinseca: il vario per cui si passa, consiste nelle proprietà intrinseche della *Mente essente.*

Il secondo circolo teocosmico, che abbraccia il movimento sferale dall'intrinseco all'estrinseco della *Mente,* ancor va dallo stesso allo stesso, sotto diverso aspetto; conciossiachè dalla possibilità estrinseca si giunge all'attualità estrinseca. Il quale processo costituisce la *Mente efficiente,* cioè la *Mente* verso altro, in tutta la sua estrinseca causalità. Nel che si scorge perfetto moto circolatorio dall'uno al vario e dal vario all'uno, sotto distinto senso. L'uno onde si parte, è la possibilità estrinseca: l'uno dove arrivasi, è l'attualità estrinseca: il vario per cui si passa, sta in tutte le idee, che formano il mondo intelligibile, eterno disegno del mondo sensibile.

Il terzo ed ultimo circolo cosmico, che si riferisce al movimento sferale estrinseco dalla *Mente,* eziandio reitera la eterna legge del circolo dialettico, dell'andare cioè dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto. Siffatto circolo è proprio della natura. La quale vuol dire *cosa nata, nascente, nascitura: nata,* come forza ab eterno fatta; *nascente,* come forza che a ogni momento si fa; *nascitura,* come forza in eterno farsi. La natura, così concepita, prima che da me, in gran parte da Aristotile, [1] è un perfetto moto circolatorio dall'uno al vario e dal

[1] *Metaph*, Lib. V, Cap. IV.

vario all'uno, sotto significato differente. L'uno onde incomincia, è il conato: l'uno dove arriva, è l'atto: il vario consiste in tutte le sue moltiplici produzioni.

I tre circoli mentovati sono concentrici, in quanto hanno per comune centro la *Mente*, considerata nella gemina e necessaria relazione verso sè, qual *essente*, e verso altro, qual *efficiente*. Gli stessi tre circoli si fondano sempre nel principio di causalità, dianzi chiarito principio d'ogni circolo, che sia dialettico e non sofistico. Di fatto, è sempre la *Mente*, *uti causa sui et causa alius*, centro di tutti i circoli; salvo che *uti causa sui* del circolo dialettico teistico, *uti causa alius* degli altri due circoli dialettici teocosmico e cosmico. Laonde nel primo circolo teistico vassi dalla causa, come possibilità assoluta estemporanea, all'effetto, come attualità assoluta anco estemporanea: nel secondo circolo teocosmico dalla causa, come possibilità assoluta temporanea, all'effetto, come attualità relativa temporanea: nel terzo circolo cosmico dalla causa, come possibilità relativa temporanea, all'effetto, come attualità relativa temporanea. Nel quale movimento de' tre circoli dialettici non dee arrecar meraviglia l'eterno convertirsi della causa in effetto; giacchè in tutti i movimenti dialettici, fra sè collegati, avviene sempre il simigliante, e sempre senza contraddizione, quando tutto proceda sotto diverso rispetto. Per tanto il processo de' tre circoli dialettici non è *meccanico* e *formale*, sì bene *di-*

namico e *reale;* essendo tutto fondato, più che in arbitrarie combinazioni, nelle necessarie rèlazioni della *Mente* verso sè stessa, e verso altro distinto da sè stessa.

X. Alcuno, a leggere queste ultime mie conclusioni intorno ai principali circoli dialettici dell'universo, mi avrà per un panteista fino alle ossa, anzi sino alle midolle. Per dissuaderlo, basta provare che, se il panteismo inviluppasi in circoli sofistici, l'idealismo dialettico, da me seguitato, procede per circoli dialettici. Il panteismo è apparso con moltiplici forme: di queste l'ultima ricapitolazione è stata operata dallo Spinoza e dall'Hegel: il primo ha ricapitolato il panteismo reale, il secondo il panteismo ideale. Fermandoci a coteste due ultime forme di panteismo, troviamo che esse aggiransi in circoli sofistici.

Dio, per lo Spinoza e per l'Hegel, è un ente affatto contraddittorio, col solo divario, che il primo fa Dio attualmente contraddittorio, considerandolo *sostanza*, constante d'attuali attributi contradditorii dell'universo; e 'l secondo fa Dio potenzialmente contraddittorio, chiarendolo *idea*, che in potenza contiene i termini contraddittorii dell'universo. Nel panteismo dello Spinoza non dicesi Dio contradditiorio: vi si sottintende, essendo una necessaria esigenza di tutta la sua filosofia. Nel panteismo dell'Hegel si dichiara Dio contraddittorio: questa dichiarazione era indispensabile, dopo il panteismo spinoziano. Del panteismo o non dovea parlarsi più mai, o volendone parlare,

conveniva sollevare la contraddizione a principio universale d'ogni essere, pur di Dio. Tanto coraggio ebbe l'Hegel; e perciò la filosofia di lui ricapitola tutte le varie forme panteistiche, anche quella dello Spinoza.

Or qual è il massimo difetto della filosofia hegeliana? Abbiamo provato più volte, esser quello di mettere a pernio sostenitore e motore dell'universo il principio di contraddizione. Se adunque da un lato non può negarsi che il panteismo dell'Hegel sostengasi in sul principio di contraddizione, e dall'altro si è mostrato, qui poco fa, che il principio di contraddizione sia centro apparente di circoli sofistici; seguita che il panteismo, nella sua ultima forma, intrigasi in circoli sofistici. Vero è, che nel *divenire* della filosofia hegeliana sembra non vadasi, come nel circolo sofistico, dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto; ma più tosto dall'opposto all'opposto, sotto opposto rispetto. Pure, siccome gli opposti contraddittori sono tali in apparenza, e nella essenza identici; così in fondo il moto sferico di quella filosofia è dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto. Se ciò non piaccia, è forza confessare che la filosofia hegeliana difetti in ogni moto. Infatti, pongasi che i due termini contraddittorii dell'*essere* e del non *essere* sieno davvero tali, rimane l'uno fuori dell'altro; in guisa che il *divenire*, risultante dalla loro unione, non abbia più luogo.

Tutto che riconferma cosa anche di sopra notata; ed è, che la filosofia dell'Hegel sia con-

dannata o ad una strana immobilità, o ad una mobilità sofistica. Delle due condanne, la seconda comporta di preferenza il filosofismo hegeliano; talchè muovasi per entro a circoli sofistici, di loro natura, come detto è, inspiegativi, regressivi e inconciliativi. Laonde in quel filosofismo si presume di *descriver fondo a tutto l'universo*,[1] e non si va di là da una seguenza di fenomeni, evolgentisi dall'Assoluto, pur esso fenomeno: si parla di progresso, e in vece la storia della filosofia assolvesi in un fenominalismo assoluto, la storia del genere umano chiudesi nell'esaltamento del mondo Cristiano-Germanico, e la storia della civiltà arriva all'adorazione dello stato, come cosa assoluta e divina: si promette di conciliare la esperienza con la ragione, e si annulla l'esperienza nella ragione; di conciliare la diversità con la identità, e perdesi la diversità nel laberinto tenebroso della identità assoluta; di conciliare tutti i sistemi filosofici, e invece tutti si dileguano nel sistema al massimo esclusivo dell'idealismo assoluto.

XI. Il simigliante non avviene nel nostro idealismo dialettico. Questo, fondato principalmente nel principio di causalità, si muove per entro a circoli non sofistici, sì dialettici. Nel Primo dialettico, da me ammesso, non vi ha pericolo o che la identità distrugga la diversità, o che la diversità la identità. Il panteismo di tutti i tempi sacrificò la diversità alla identità.

[1] Dante, *Inferno*, XXXII, 8.

La *Mente essente ed efficiente* è prima identità, e prima diversità: prima identità come *essente*; in quanto è lo stesso, ch'è lo stesso, e tende allo stesso; prima diversità, come *efficiente;* in quanto è lo stesso, che contiene il diverso, e tende al diverso. E giusto perchè il Primo dialettico abbraccia la identità e la diversità, bene conciliate fra sè, nel nostro idealismo dialettico i circoli sono dialettici, e perciò spiegativi, progressivi, conciliativi. Il che ora basta dimostrare in risguardo ai principali circoli dialettici, de' quali abbiamo ragionato.

I tre circoli teistico, teocosmico, cosmico, sono spiegativi; perchè essi circolano intorno alla *Mente suprema dell' universo*, dimostrata prima essenza ed efficienza spiegativa dell'universo. I medesimi circoli sono progressivi; giacchè per essi, com'è visto, procedesi dallo stesso allo stesso, sempre sotto diverso rispetto; e il diverso rispetto consiste ne' nuovi effetti, che prorompono dalla prima essenza ed efficienza dell' universo. In essi circoli non vien meno da ultimo la conciliazione; stantechè i circoli teistico, teocosmico e cosmico sieno subordinati, l' uno all' altro, senza contraddizione, e tutti e tre formino l'universale conciliazione fra l'assoluto, ed il relativo, ritenuti per sovrani termini contrarii dell' universo.

Nondimeno si dirà che, se io non sono un panteista, a foggia dello Spinoza e dell' Hegel, sarò pure un panteista, in qualunque altra maniera. Difatto potrà obbiettarsi: ammettendo nesso neces-

sario ne' tre principali circoli dialettici dell' universo, e in ciascun circolo procedendo dallo stesso allo stesso; il nesso necessario ne' circoli inferisca necessaria creazione, ed il processo circolatorio dallo stesso allo stesso identità sostanziale fra Dio e il mondo. Rispondo che il processo circolatorio dallo stesso allo stesso, sotto lo stesso rispetto e non già sotto diverso rispetto, induce identità sostanziale fra Dio e il mondo. Questa risposta, ben mi accorgo, che non soddisfaccia; a cagione che potrebbesi insistere che eziandio i panteisti confessano infine infine una certa deversità di rispetto dall' assoluto al relativo. Ma i panteisti non parlano con dirittura logica di diversità di rispetto ; e senza ciò, la diversità di rispetto, appo loro, stringesi in un'apparenza fenomenica, avendo essi per massimo canone di filosofia l' unicità di sostanza.

Il simile non può dirsi del nostro idealismo dialettico. Nel quale bisogna ponderare per bene tre cose. La prima, che il circolo dialettico teocosmico essendo moto circolatorio dalla possibilità estrinseca all' attualità estrinseca, ha d' identico la estrinsecità, comune alla possibilità e alla attualità; ma di diverso la possibilità causante, onde muovesi, e l' attualità causata, dove arrivasi. La seconda, che in esso circolo teocosmico lo stesso, da cui si parte, e lo stesso, a cui arrivasi, non è Dio verso sè; bensì Dio verso altro, in che sta la fontale differenza da Dio al mondo. La terza, che il moto circolatorio, iniziandosi da Dio, qual causa verso

altro, perviene di necessità ad altro, distinto sostanzialmente da Dio; perchè l'altro in Dio non concerne la sua sostanza, già pienamente e intrinsecamente attuata, sì bene qualcosaltro estrinseco, che nella sua ultima attuazione debbe avere un contenuto sostanziale affatto distinto da Dio; se no, sarebbe e non sarebbe altro: il che involge contraddizione.

All'altra objezione, che il nesso necessario, ammesso fra i tre circoli dialettici, arguisca necessaria creazione, io nol nego; ma ben nego che la creazione necessaria conduca al panteismo. Questo ho altrove provato, e qui ricordato (C. II, n. XVIII). Nel terzo libro avrò cagione, parlando de' contemporanei materialisti, d' occuparmi di proposito della creazione. Per ora avvertiamo di passaggio, che, accettando la creazione necessaria, il mondo sarà sempre conseguenza estrinseca, e non intrinseca: conseguenza relativa, e non assoluta: conseguenza temporanea, e non estemporanea: conseguenza limitata, e non illimitata. Il che induce sostanziale distinzione da Dio al mondo; trattandosi d'una conseguenza, che si riferisce ad una relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. Per tanto la dottrina del circolo dialettico, ben intesa, non è panteistica.

XII. Ed ora, come conclusione, volgo uno sguardo alle cose fermate in questo libro. Quivi era da trovare la Unità dialettica, da cui fontalmente procedono, ed a cui finalmente rinver-

tono tutte le categorie, che si dispergono per l'universo. Allo scopo s'è esaminato che sia la Unità dialettica: dove stia la Unità dialettica: come operi la Unità dialettica. Abbiamo da prima stabilito che la Unità dialettica in genere non è mai un termine estremo, sempre un termine medio, in cui son contenuti i termini estremi, come contrarii e non come contraddittorii; in guisa che l'Unità dialettica riducasi alla *Unità mediatrice de' contrarii:* di poi, che la Unità dialettica, così definita, ha sua sede nella idea d'un primo ente concreto, dotato d'intrinseco pensiero; il quale ente è stato chiarito *Mente suprema dell'universo:* da ultimo, che la Unità dialettica è centro causativo e conciliativo dei principali processi categorici dell'universo; perchè quella opera con la legge del circolo dialettico e non del circolo sofistico; e perciò s'è dichiarata Primo circolo dialettico. Di tal guisa adempiuto all'opera nostra, resta che la ragguagliamo con l'opera altrui; per vedere quello che abbiamo potuto o non potuto raccogliere dalla grande maestra di tutti gli uomini, dalla storia.

Capitolo IV.

Della unità dialettica giusta gli antichi.

1. Ragguagliare la scienza alla storia, giova ad un tempo all'una e all'altra. Giova alla scienza;

conciossiachè veggendosi come questa siasi svolta per la vasta distesa del tempo e dello spazio, se ne intendon meglio i problemi che l'agitarono, sin dal suo primo apparire. Giova alla storia; essendo chiaro che questa, esaminata al lume della scienza, acquista maggiore importanza passata ed avvenire.

Oggi, da siffatto lato, gli speculativisti ed i positivisti, come al solito, vanno ad estreme sentenze. Gli uni e gli altri, nell'appurare la vera natura de' problemi scientifici, sovrattutto filosofici, si volgono alla storia con intendimenti al tutto estremi e contradditorii. Gli speculativisti cercano nella scienza la storia della scienza, sperando di tessere una storia fedele con una scienza, già informata ad un sistema bello e ordinato. L' Hegel, a' dì nostri, ha voluto applicare la scienza logica alla storia. Cotesto va bene, benone; e già molto prima di lui l'avea mirabilmente tentato Aristotile, esponendo per sommi capi nel I della Metafisica la storia della filosofia presocratica. Se non che, l'Hegel, a differenza d'Aristotile, non ha usato nella storia la logica formale, sì la sua logica, ch'è tutt'uno con la metafisica: il che sta male, assai male. Aristotile adopera anche la sua metafisica in esaminare la storia della filosofia; pure, chi ben guardi trova che ciò ha luogo di rado; chè in tutto il rimanente si vale delle universali leggi della logica formale. Appo l'Hegel, invece, i principii sistematici della metafisica diventano leggi

universali della storia, sino al punto di voler trovare un perfetto ragguaglio fra le determinazioni categoriche e le manifestazioni storiche.[1] Ora, ogni volta che il processo manifestativo della storia (e questo si dà spesso) non corrisponde al processo deduttivo della logica; qual norma avrassi a giudicare i fatti della storia? Potranno questi chiarirsi tutti arbitrarii? Oltre di che, come si fa ad ammettere l'arbitrario nella storia, giusta la filosofia hegeliana, che dichiara tutto ciò ch'è reale razionale (*was wirklich ist, das ist vernunftig*)?[2] Dalle quali cose, ancor altre non aggiungendo, si par chiaro che gli speculativisti esclusivi alterano la storia, con imporre a questa i principii d'una sistematica scienza.

I positivisti esclusivi, per converso, non cercano nella scienza la storia della scienza, ma più tosto nella storia della scienza la scienza. Persuasi che la scienza consista tutta nei fatti, e nelle leggi de' fatti, credono che la scienza possa in gran parte studiarsi nella storia.[3] Ora, se dagli speculativisti i fatti della storia vengon alterati, per cacciarsi in essi principii sistematici: da' positivisti i fatti medesimi non vengon spiegati in modo alcuno, mancando a tale scopo i principii scientifici.

[1] *Geschichte des Philosophie*, pag 41-44; Berlin, 1840.

[2] *Philosophie des Rechts*, pag X; Berlin, 1840.

[3] Comte, *Cours de philos. positive*, Tom. IV, pag. 16-19; Paris, 1864.

Quanto a me, la scienza e la storia, perchè si giovino a vicenda, vogliono paragonarsi e non pareggiarsi. Studiando nella scienza, è necessario riscontrarla con la storia; e studiando nella storia, è necessario conferirla con la scienza. Di che la ragione è, che i principii della scienza si fecondano ne' fatti della storia, e i fatti della storia s'intendono ne' principii della scienza. Fra i principii e i fatti v' ha tal necessaria relazione, che principii, non accennanti a fatti possibili ad attuarsi, sono al tutto arbitrarii, e fatti, non implicanti principii che possano quelli spiegare, sono anche arbitrarii. Tutto ciò prova relazione e non mai confusione fra la scienza e la storia. Vuolsi ancora avvertire, al proposito, che nella storia de' fatti dell'umano pensiero, rappresentata dalle storie delle varie scienze, giova di preferenza la scienza logica, dal suo lato formale; così, come nella storia de' fatti dell'umana azione, rappresentata dalle storie delle varie civiltà, approda di preferenza la scienza morale, anche dal suo lato formale. Dico di preferenza; perchè non voglio dilungare dalle storie de'varii fatti sì pensati e sì operati le altre scienze, che ponno più da vicino risguardare i fatti o pensati od operati d'una speciale storia. Da tutte le quali cose vo' cavare questa finale conclusione: che, abbozzando la storia de'sistemi filosofici intorno alla Unità dialettica, mi gioverò, per non fare di tutti un *fascio*, in ispecial modo della logica formale. Di tal maniera spero di non travisare i fatti

della storia, nè di venir accusato d'avere, come dire, lavorata una *ghirlanda*, per allogarla nel capo del nostro idealismo dialettico.

II. E cominciando senza più, cerchiamo anzitutto qual sia stato il principio, che ha guidato i filosofi sì antichi e sì moderni nella indagazione della Unità dialettica. Tale principio è stato senza dubbio la legge formale, che il vario sottintende l'uno: la qual legge applicasi in logica a tutti i concetti, a tutti i giudizii a tutti i metodi. La stessa legge si adoperò in metafisica, e diresse tutti i filosofi nell' indagine della Unità dialettica. Per questa, infatti, si volle rinvenir sempre nel vario l'uno, o, ch'è il medesimo, nella opposizione la conciliazione. Benchè i filosofi di tutti i tempi avessero in tanti modi espresso il massimo problema della Unità dialettica; pure ei furono guidati sempre dalla stessa legge formale, e sempre intesero con esso problema di trovare *per lo gran mar dell'essere* qualche *Unità fra gli opposti termini*, o, più in generale, qualche *Relazione fra gli opposti termini.*

E non solo i più gran filosofi, eziandio i più gran poeti si avvennero al medesimo problema dialettico. I termini opposti, innumerevoli come le carte di parecchi grossi volumi, per l'universo si squadernano. Cosiffatto fenomeno, fra terribile e sublime, sempre importante, se da un lato producea dolore al cuore, che dava incentivo alla più stupenda poesia del mondo antico e moderno; dall'altro ingenerava dubbio

alla mente; dal quale, come da *poca favilla, gran fiamma secondava*, e questa fiamma era la filosofia, che non si spegnerà più mai; pognamo che alcuni oggidì avvisano che pur il fuoco sacro siasi distrutto sotto la cenere. Così, la poesia e la filosofia, che sono le due più mirabili geniture del cuore e della mente umana, s'incontrarono nel medesimo problema dialettico, e vollero insieme strappare alcun oracolo dalla natura, che spiegasse le tante opposizioni che travagliano l'universo.

Per accennare di volo della poesia, gli è un fatto innegabile che il *Poema* di Giobbe, il *Prometeo* di Eschilo, l'*Inferno* di Dante, l'*Amleto* del Shakspeare, il *Fausto* del Goëthe, il *Caino* del Byron, i *Sepolcri* del Foscolo, la *Ginestra* di Leopardi, sono i più grandi lavori poetici, che cantano, come dire, le spaventoli contraddizioni della terra col mirabile concento del cielo Giobbe e Dante, a differenza degli altri poeti mentovati, si sforzano di trovare per mezzo alle contradizioni le conciliazioni, passando dalle antinomie dell'Inferno, *ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inabitat*, [1] alle melodie del Paradiso, dove *le cose tutte quante hann'ordine tra loro*. [2] Ma se il nodo, così snodato, può contentare gli uomini, che aggiustan fede all'*incomprensibile*; come fare per gli altri, che vogliono compren-

[1] Giobbe, Cap. XXIII.
[2] Dante, *Paradiso*, Canto I.

dere il dramma agitato e disordinato dell'universa vita? Costoro, non volendosi rassegnare all'*incomprensibile*, restano là immoti avanti alle contraddizioni, e cantano, come scrive il Ranieri di Leopardi, l'*Inferno con la melodia del Paradiso*. o ripetono le parole del Byron, messe in bocca al suo Caino:

> Conciliar quanto vidi e quanto seppi,
> Mai seppi, nè so.

La filosofia, dal canto suo, compiè il medesimo andamento della poesia. Or pronunziò la sentenza desolante del Byron, dichiaratasi impotente a conciliare gli opposti termini dell'universo; ed ora, credendosi sufficiente a conciliarli, quasi reiterò la sentenza confortante dell'Alighieri, che cioè *le cose tutte quante hann' ordine tra loro*. La filosofia, nel primo caso, fu esclusivamente sofistica, e ad essa appartengono tutti i sofisti, o scettici che si dicano; nel secondo caso, fu dialettica, e di questa fanno parte tutti i dialettici. I sofisti arbitrarono che i termini estremi ed opposti dell'universo, essendo affatto contraddittorii, non comportano conciliazione di sorta. Laonde Platone con molta giustezza dice sofista colui che sforza il disputante ne' suoi ragionari a contraddirsi. [1] Se i sofisti non vo-

[1] Sophista inquam est, qui in sermonibus disputantem cogit contradicere sibi ipsi. *Sophista*.

glion sapere di conciliazione, qual che sia; non posso, nè devo domandar loro circa alla dottrina della Unità dialettica. Bene il mio dimandare vuol rivolgersi ai dialettici, cioè a dire a coloro che hanno sperato di scoprire alcuna *Relazione fra gli opposti.* Ora ai dialettici, sembra evidente, dover fare principalmente due interrogazioni: la prima, che risguarda il modo, onde da essi sono stati considerati i termini opposti; la seconda, che concerne il modo, onde da essi è stata concepita la relazione. Io rivolgerò l'una e l'altra interrogazione ai dialettici non meno antichi, che moderni. Difficoltà non piccole si hanno, per imbroccar giusto nel segno, massime per gli antichi. Nondimeno, confido di non andare del tutto perduto nella *selva selvaggia ed aspra e forte!*

III. Primieramente osservo quanto agli antichi, precedenti a Socrate, che per essi è lecito fare, per manco di chiari e sicuri documenti, appena delle congbietturali induzioni. Già le prime difficoltà cominciano, per trovare a quale autorità dobbiamo affidarci. Oggi alcuni eruditi, come dire il Karsten, il Brandis, lo Zeller, han messo un tantinetto in mala voce l'autorità di Aristotile intorno a quello che attribuisce ai filosofi presocratici. Degli altri antichi, i quali hanno raccontato de' filosofi presocratici, anche la autorità è indebolita, specialmente dallo Zeller, che sforzasi a provare, aver eglino nel racconto adoperate espressioni platoniche,

aristoteliche, stoiche; in guisa che a noi siano venute alterate le dottrine di essi filosofi.[1] Posti in tali incertezze, crediamo affidarci alla testimonianza d'Aristotile; perchè gli stessi critici ricordati, ch'io tengo in grandissimo conto, mettono in dubbio quel testimonio, ogni volta che interpetra a modo suo le opinioni dei suoi precessori, non quando si contenta di semplicemente esporre. Difatto, il Karsten, per citare uno di essi, scrive: *neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis saepius halucinatur.*[2] Aggiungiamo ancora, che l'autorità aristotelica fassi vacillante non solo quando commenta, sì anche quando espone; dove però si tratti de'sovrani principii, ammessi prima di Socrate, e non ognora che fermasi a punti secondarii e subordinati. In ultimo, è da avvertire che la testimonianza del *maestro di color che sanno* diventa assai incerta, e presso che incredibile, allorchè in alcuni luoghi, e dico pensatamente in alcuni luoghi, parla di Platone; essendo oggimai assodato che fu spesso ingiusto verso il suo immediato antecessore. E veramente dal Brandis,[3] dallo Zeller e da più

[1] *Die Phil. der Griec.*, *Erster Theil*, pag 263-268; ed. cit.

[2] *Philosophis. graec. vet. reliquiae I*, N. I; ed. cit.

[3] *Kandbuih der Gesch. der Griechen Romanischen Philosophie*, *Erster Theil*; pag. 108-112; Berlin, 1835.

altri, sotto quest'ultimo rispetto, è combattuta ed a ragione la imparzialità dello Stagirita. Or noi, per buona ventura, non siamo in questi casi; e si vedrà da quel poco che testè diremo dei filosofi che precessero Socrate.

Due scuole precessero la filosofia socratica, la gionica cioè e la dorica. Tutte e due le scuole ebbero in generale per termini opposti, atti a ridursi in Unità dialettica, solamente i contrarii, e non mai i contraddittorii. Cotesto pronunziato è il solo, che meglio accordasi col fine propostosi da' dialettici, a divario de'sofisti: è il solo, che si possa più confortare di maggiori documenti in quelle scuole: è il solo, che non faccia di tutti i pensatori antichi tanti sofisti, diversi fra loro appena in ciò: per governarsi alcuni tacitamente, altri espressamente da sòfisti. Questo in generale; ecco in particolari che raccogliesi dalla storia.

Aristotile, scrivendo dei filosofi presocratici, parla al proposito in questa sentenza: che gli enti e l'essenza constino di contrarii, l'acconsentono tutti. Tutti almeno fanno contrarii i principii. Chi il pari e dispari: chi il caldo e freddo: chi il finito e l'infinito: chi l'amicizia e la discordia. [1] Per siffatta sentenza scorgesi chiaro che tutti i filosofi presocratici consentirono, senza lasciar dubbio di sorta, che gli opposti unibili fra loro, e riferibili alla essenza degli enti, erano contrarii e non contraddittorii. Già gli stessi termini al-

[1] *Metafisica d'Aristotile*, Trad. del Bonghi, pag. 161.

legati dallo Stagirita sono davvero contrarii e non contraddittorii; essendo contraddittorii per eccellenza solamente l'essere e il non essere. In un solo caso essi termini ponno trasformarsi in contraddittorii, dove si attribuiscano al medesimo ente, nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto. Se non che, dai filosofi, ai quali Aristotile accenna, vennero adoperati sotto diverso rispetto, giusto per ispiegare e conciliare nella stessa natura il simile e il dissimile, il limitato e l'illimitato, il caldo e il freddo, l'amicizia e la inimicizia.

L'unico pensatore che nella filosofia presocratica patisce de'dubbii, è il tenebroso Eraclito. Questi riducea l'essere al vivere; e siccome nel vivere trovava il continuo mutarsi e diventare, così gli antichi di lui predicarono, che ammettea tutte le cose essere e non essere a un tempo. Il medesimo Aristotile, da siffatto lato, è testimonio sincero: e al nostro caso leva assaissimo. Egli, dopo avere stabilito che il principio di contraddizione consiste « nella impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto », [1] aggiunge immediate che non si può diverso pensare; ancorchè vi sieno alcuni che credono, aver pensato Eraclito altrimenti. Al qual proposito, Aristotile si contenta di scrivere: Certi credono che Eraclito lo dica; ma

[1] *Met. d'Arist.*, Trad. del Bonghi, pag. 164.

non è poi necessario, le cose che uno dice, che le pensi anche.[1] La ragione da lui arrecata è davvero niente grave, ed è, più che una ragione, uno scherzo, accompagnato da un dolce risolino verso coloro che avvisano sul sodo, aver potuto Eraclito escogitare qualche mezzo fra gli estremi contraddittorii. Ma forse, io dico, per le cose di prima evidenza, è necessario produrre gravi ragioni e dimostrazioni? Cose sì fatte si mostrano e non si dimostrano: anche un frizzo, talvolta, basta a mostrarle.

Devo finalmente aggiungere che i Pitagorici (i quali più di tutti gli altri filosofi antichi s'occuparono del problema dialettico) tennero fermamente e continuo che la intera esistenza consta di contrarii contrabbilanciati con contrarii. Eglino appellarono il supremo dialettico *partimpari* (ἀρτιοπέριττον); non perchè Unità di termini contraddittorii, sì perchè Unità di termini contrarii. Il che si par manifesto da molti fatti, primo da questo: che i Pitagorici appellarono sempre tutti gli opposti, complicantisi nel supremo dialettico dell'Uno contrarii e non contraddittorii; secondo da quest'altro: che nella tavola de'dieci principii si vedono essi annunziati sempre a due a due, e in ogni dualità si ha sempre l'inclusione dell'uno nell'altro, e di tutti e dieci infra loro; e in ultimo, per tacere d'altri fatti, da questo: che tutta la sostanza della filosofia pitagorica versa nell'armonia dialettica, fondata nella

[1] *Met. d'Arist.*, Trad. del Bonghi, pag. 165.

legge di continuità.[1] La qual legge saria affatto impossibile, dove i dieci coelementi di essa armonia fosser contraddittorii; perocchè i termini contraddittorii non includono il necessario passaggio dall'uno altro; e la continuità, per converso, riposa tutta in tale necessario passaggio. Concludasi, dunque, che nella filosofia presocratica, anco voglia farsi un'eccezzione per Eraclito, si tenne fermamente che gli opposti conciliabili in qualcosa di mezzo, sono contrarii e non contraddittorii.

IV. Quanto alla relazione fra i termini contrarii, il sentimento de' filosofi presocratici è più difficile a cogliere; giacchè sembra a prima giunta che le due scuole, la gionica e la dorica, si fosser date a meditare la prima il Vario, e la seconda l'Uno, senza indagare fra i due termini opposti una suprema relazione. Il vero è, che tal nostro giudizio forma più tosto l'ultima conclusione, che la storica speculazione de'filosofi presocratici; non potendosi mettere in dubbio che costoro s'ingegnarono a speculare qualche relazione fra gli opposti termini dell'universo. Talete, che fu capo della scuola gionica, studiò più e più nella natura, e in questa il moto fisico; perciò la sua filosofia si disse fisica in genere, e meccanica o dinamica in ispecie; secondo che i discepoli di lui, nello spiegare il moto fisico, si ri-

[1] Vedi KARSTEN, *Op. cit.* - STALLBAUM, *Prol. ad Plat. Parm.*; Lipsiae, 1848. JANET, *Etud. sur. dial. dans. Plat. et dans Hegel;* Paris, 1860. BERTINI, *La filos. greca prima di Socrate;* Torino, 1869.

volsero ad un principio estrinseco od intrinseco. Per il moto fisico a lontane distanze, confessava un principio intrinseco e immateriale, che chiamava mente (νοῦς) e anche Dio (Θεός).[1] Il che vien posto in dubbio da Aristotile; il quale, giudice parziale al caso, pare voglia, come per forza, cacciare Talete fra coloro che si contentarono d' una sola causa estrinseca e materiale.[2]

Al nostro scopo è importante l' osservare che Talete sentì il bisogno d'una suprema causa, per ispiegare i diversi movimenti della natura; sì che a lui non rimase del tutto ignota la indagine della relazione fra il Vario e l' Uno, in che sta la sostanza della Unità dialettica. Siccome però in tutta la scuola gionica prevalse la persuasione, che l' Uno dovea internarsi nel Vario, o, come essa esprimevasi, che *il principio vivente dovea contenere la materia;* così in tale scuola predominò il Vario, la materia, concepita nel suo stato primitivo in diverse forme: da Talete in forma *aquea:* da Anassimene in forma *aerea*, da Eraclito in forma *ignea;* da Anassimandro in forma *infinita:* forme queste l' una più sottile dell' altra, opposte alla forma *terrea*, la più grossolana, ammessa da Ferecide.[3]

[1] STOBEO, *Ecl. phye.*, lib. I, cap. I. CICERONE, *De natura Deorum*, lib. I, cap. X. PLUTARCO, *De placiti phil.*, lib. I, cap. VII.

[2] *De anima*, I, 2. *De mundo*, VI. *Metaph.*, I, 2.

[3] BAUER, *Geschchte d. philos.*, pag. 7-9; HALLE, 1863; AST, *Grundriss, d. Gesch. d. philos.*, pag. 52-55; LANDSHUT, 1825. BERTINI, *Op. cit.*, pag 96. ROSMINI, *Tosofia*, vol. IV, pag. 229; Intra, 1869.

Pitagora, capo della scuola dorica, a differenza di Talete, fondò non la filosofia fisica, sì la filosofia metafisica, in quanto salse risoluto all' Uno immateriale e ideale. Intorno a ciò convengono molti antichi e moderni. Quello che però sta incerto, incertissimo, si è la relazione, che il Pitagorismo intende riconoscere fra l' Uno e il Vario. La relazione, a ver dire, volea fissarsi per via di numeri; ma, da altra parte, è oltre modo difficile a stabilire il contenuto e il processo de' numeri. I critici accordano che il contenuto de' numeri consisteva in essere principii delle cose; salvo che alcuni tengono che tali principii erano ideali, altri che reali. Per i primi il processo di numeri sarebbe questo: che il Vario sensibile procede dall'Uno intelligibile per imitazione (μιμήσει); per i secondi il processo de' numeri sarebbe quest' altro: che il Vario sensibile procede dall' Uno reale e sostanziale per attuazione (ποιητικῶς).

Il processo, intendasi o per imitazione, come d' ordinario assevera Platone de' pitagorici, o per attuazione, come vuole Aristotile, [1] va sempre dall' Uno al Vario. L' Uno è la monade (ἡ μονὰς), concepita come prima unità (τὸ πρῶτον ἕν). L' Uno conteneva altri due elementi: l' indeterminato (τὸ ἄπειρον), e il determinato (τὸ περαῖνον); e tra cotesti due elementi v' era il passaggio dall' indeterminato al determinato, mediante un terzo elemento, ch' era il determinante

[1] *Metaph.*, I, 5; III, 4, 5.

(πέρας), identico affatto alla monade (ἡ μονάς). Di qui il celebre ternario (τριάς) pitagorico. Ora in tutto ciò la relazione, ch' è il punto più importante, o è presupposta, se riducasi a semplice imitazione, o è posta troppo incerta, se debba aversi per effettiva attuazione; in maniera che nella filosofia pitagorica è chiaro il bisogno dell' Uno, oscuro l' accordo dell' Uno col Vario.

Gli eleatici, de'quali furono principali Senofane, Parmenide, Melisso, Zenone, riconfermarono diversamente l' Uno pitagorico; e perciò di loro Aristotile peripatetico, appresso ad Eusebio, scrive: *Hi omnes, quidquid esset, Unum dumtaxat esse.* [1] Infatti, Senofane, a cui Aristotile rimprovera di non aver parlato chiaro, ha, secondo lui medesimo, questo di chiaro: che non avanza altro in fuori che l' Uno assoluto ed eterno. [2] Il severo Parmenide, successo a Senofane, e detto severo per la severa dialettica seguitata, non che comporre il Vario con l' Uno, contrappose il Vario all' Uno, ed affermò il solo Uno, che immedesimò con l' ente: *neque est vel erit quidquam, praeter entem.* [3] Melisso, discepolo di Parmenide, accettò la dottrina del maestro; se non che, l'ente uno considerò come infinito, riempiente di sè equabilmente tutto lo spazio. Il che fe' sospettare Aristotile « che Parmenide avesse colto l' Uno secondo la ragione, e Melisso secondo la materia ». [4]

[1] *Praep. Ev.*, XIV.
[2] Aristotile, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, III.
[3] Karsten, *Op. cit.*, V, 95.
[4] *Metaph.*, I, 5.

Il vero sembra che Melisso abbia rifermato l'Uno parmenideo, accompagnandolo con incoerenze, o almanco inesattezze. Dalle quali volendolo liberare Zenone, ritornò alla severa dialettica di Parmenide, e scrisse a costui difesa, come racconta Platone nel Parmenide, che se negavasi l'Uno, dovea negarsi anche il Vario, constante necessariamente di uni, che sono i celebri punti zenoniani, ciascuno definito dal Vico: *quaedam individua virtus extensionis.* [1]

Come per reazione alla scuola pitagorica, sopravvissuta nella scuola eleatica, sorse Eraclito. Questi negò l'essere immobile di Parmenide, e affermò che il tutto consiste nell'essere mobile; perchè l'essere vero e concreto è identico all'essere vivo e moltiplice, che di continuo movesi e mutasi. Il che Platone, nel Teeteto, riassume così: *Nihil est, sed omnia fieri;* e cotesto *fieri* costituisce l'*Ens volvens vastissimos fluctus, quorum continua series tum τὸ ὄν, tum τὸ μὴ ὄν rapidissimo vortice devorat.* [2] Pare che Anassagora ed Empedocle, veggendo tanto agitata la filosofia fra l'Uno ed il Vario, siansi sforzati a indovinar la giusta relazione fra l'Uno ed il Vario. Nel primo e nel secondo tale relazione è una speranza: non fassi mai una reale Unità dialettica, cioè una unità causativa e conciliativa della varietà. Anassagora tentenna di confessare l'Uno ed il Vario; ed oltre a ciò, ammette risoluto il Vario dello spazio, non del

[1] *Opere*, vol. II, pag. 82; ed. cit.

[2] DOCHN, *De specul. log. Plat. principio*, cap. I; ed. cit.

tempo, dipendente dall'Uno; e di più, è lodato dagli antichi, per aver colta una *mente immista* nell'universo, non per averla conciliata col Vario del mondo.[1] Empedocle, benchè doricò di origine, non volle trascurare il sapere gionico, e senza dubbio più degli altri si adoperò a conciliare le due scuole presocratiche. Egli concepì l'Uno, qual principio di concordia e di discordia, quasi alludendo ai due elementi d'inclusione e d'esclusione, d'identità e di diversità, che vogliono rinvenirsi in qualunque Unità dialettica. Se non che, sembra che il filosofo agrigentino ponga attenzione speciale nella concordia; onde la empedoclea amicizia (φιλία), che Sesto Empirico ben appella *forza identificatrice*.[2]

V. Tutto il movimento filosofico presocratico, fin qui tratteggiato, ha la sua confutazione nella medesima esposizione, ancor brevissima che questa siasi fatta. In esso movimento scorgesi chiaro, essersi i filosofi avveduti che i termini della Unità dialettica non dovean consistere identici, nè contradditorii. Se confessavansi identici, era uno spiegare *l'idem* per *l'idem*, cioè un nulla spiegare: se confessavansi contradditorii, era un illustrare *l'idem* per non *l'idem*, cioè uno spiegare impossibile. Tutto ciò persuadeva ai filosofi presocratici, che i termini della Unità dialettica doveano consistere contrarii, ch'è quanto dire possedere a un tempo dell'*idem* e

[1] ARIST., *De anima*, I, 2; CICERONE, *De Natura Deor.*, XII, 12; PLUTARCO, *De plas. philos.*, V, 24.

[2] *Adversus Math.*, IX, 10.

del *non idem*. Eglino, adunque, confessarono che essi termini erano contrarii; salvo che tale confessione fu più indovinata, che ragionata, quindi non bene accertata nella scienza filosofica.

Ma v'era di più difficile ancora. Accettati i termini contrarii, era da scovrire la relazione fra essi, e, ch'è più, estollerli ad una suprema relazione. Ora, cotesta suprema relazione è invano cercata nella filosofia presocratica. Da un lato, la scuola gionica sentiva di non potere sconfessare il Vario, e sforzavasi di riferire il Vario all'Uno, sperando di trovar l'Uno in seno del Vario. Dall'altro lato, la scuola dorica credea di non potere negare l'Uno, e s'ingegnava di riferire l'Uno al Vario; a fine di chiarire l'Uno principio de'contrarii, cioè Unità dialettica. Delle due scuole, la dorica si trovava per miglior via; ma il fatto doloroso fu che nè l'una nè l'altra vennero a porto. Diogene Laerzio abilmente il mostra in questa sentenza: La filosofia incominciò a studiare il Vario: indi passò all'Uno assoluto, divinato da Senofane, dimostrato da Parmenide; infine si messe a cercare la relazione fra l'Uno e il Vario; al che si adoperarono Anassagora ed Empedocle. [1]

VI. Transitando dalla filosofia presocratica alla filosofia socratica, noi considereremo quest'ultima nelle opere di Platone e di Aristotile, e per l'uno e per l'altro guarderemo la quistione della Unità dialettica dai due lati de'termini e della

[1] *Vita et plac. phil.* VIII, 2.

relazione, così come si è praticato fino ad ora. A rispetto di Platone e di Aristotile ci troviamo in migliori condizioni, che non sia avvenuto per i filosofi presocratici; in quanto che per tutti e due abbiamo documenti, che possono condurci, se non a piena, ad approssimativa certezza su la quistione che ora trattiamo. Nel secol nostro, più che negli altri secoli, s'è molto studiato nei due principi del pensiero greco, e, può dirsi con sicurtà, di tutto il pensiero filosofico antico e moderno.

Quanto a Platone, abbiamo avuti a' dì nostri valentissimi critici; i quali hanno sospettato, diversi dialoghi, in ispecie il Parmenide e il Sofista, fra tutti molto importanti al caso nostro, potersi avere in conto di esercizio anzi eristico, che dialettico. Volendo cansare il sospetto di siffatti critici, non basta ricordare che Platone, nel Filebo, contrappone risoluto l'εριστικῶς al διαλεκτικῶς: nè basta aggiungere che Aristotile, seguitando Platone in tale dottrina, mette in disprezzo nel I della Rettorica l'eristica, qual arte di cavillare: nè basta sentenziare che l'eristica fu, come scrive il Bonghi, *l'ultimo pervertimento della sofistica*, [1] combattuto da Socrate, di cui Platone fu devotissimo discepolo. Tutte coteste ragioni provano bene che fu solenne intenzione di Platone di non accettare l'eristica. Pure, se nel fatto ci fosse capitato, soprattutto nel Sofista e nel Parmenide, sui quali dialoghi più e più s'agitano i pareri;

[1] *Opere di* PLATONE, Vol. 1, pag. 13; Milano, 1857.

quelle ragioni per nulla approdano. Tanto più che nel Sofista e nel Parmenide le cavillazioni degli eristici sono riprodotte così, che sembra voglia farle sue, come per provare la difficoltà insuperabile di conciliar nelle idee l'Uno e il Vario, l'essere e il niente. È necessario dunque prendere altra via, e al possibile dimostrare che gli opposti, che formano il moto scientifico e drammatico della dialogia platonica, sono apparentemente contraddittorii ed effettivamente contrarii. E perchè effettivamente contrarii? Perchè si trovano uniti nel medesimo subbietto e nel medesimo tempo, ma sempre sotto diverso rispetto. Cotesto diverso rispetto, che Platone scorge meglio di tutti i suoi predecessori, è la chiave d'oro della platonica dialettica.

Suppongasi invece che nelle opere del divino filosofo i termini opposti sieno effettivamente contradditorii: in tal caso siamo costretti ad accettare la sentenza de' critici, che fanno dei più sublimi dialoghi di lui un' arte eristica, che consisteva tutta in un giro di contraddizioni, avvolte in equivoci vocaboli, o *grifi* che si appellino con Guglielmo Vinckelmann. [1] Taluno, per altro, obbietterà che i dialoghi del Sofista e del Parmenide constano di termini contradditorii; e non perciò sono eristici, giacchè potrebbe darsi che Platone in siffatti termini ponesse la dialettica, quasi anticipando di molti secoli la dialettica hegeliana, che nelle contraddizioni conciliate alloga la vita

[1] *Plat. Euthyd.* Prol. II; Lipsiae. 1833.

così della natura, come della scienza. Questo, rispondo io, non è concesso pensarlo di Platone; prima di tutto perchè l' Hegel medesimo nol consente, che accusa Platone d' avere sovente intesa la dialettica in una maniera negativa: *eine negative Weise*; [1] ciò è a dire, che, come gli eristici, non abbia saputo cavare nessun costrutto dalle contraddizioni. Senza di che, l' importante è che Platone, prima di Aristotile, accettò risolutamente la impossibilità ontologica di potere i termini contraddittorii comportare mezzo conciliativo di sorta. Di tante citazioni che potrebbono riportarsi, basti quest' una del Parmenide: *Ens namque ens ipsum idem: non ens autem in aliquo eorum quæ sunt, esse impossibile.*

Ma di Platone abbiamo a dir altro e di meglio. In tutta la sua dialettica accetta, salvo qualche rara eccezione, la inclusione degli opposti nel medesimo subbietto. Ora di quali opposti egli intende parlare? Forse degli opposti contraddittorii? Non mai, sì sempre degli opposti contrarii. Il che provasi per diverse maniere; e la prima è, che egli dimostra la possibilità necessaria di unire nel medesimo subbietto i termini opposti, giovandosi della necessaria impossibilità di unire in esso subbietto i termini opposti contradittorii. Per esempio, nel Sofista veggendo contradittorio che diasi la sola idea del *puro divenire*, come volle Eraclito, deduce che diasi anche la idea dell' essere, non del *puro essere*,

[1] *Phil. des Rechts*, *Einleitung*, pag. 63; ediz. cit.

come volle Parmenide, ch' è del pari contraditorio; ma dell' essere e del divenire, considerato il divenire come derivante dall' essere. Ancora, nel Filebo veggendo contradditorio che il supremo bene dell' uomo sia o il piacere, giusta Aristippo, o il sapere, secondo Euclide, si adopera a ridurre i due termini contradditorii a termini contrarii, componendoli, sotto diverso rispetto, nel medesimo subbietto della virtù. Sì fatta è d'ordinario la deduzione scientifica della dialettica platonica. Pur si dirà: se questa è la deduzione, rimane in essa incerto se siansi appellati gli opposti, conciliati nel medesimo subbietto, contrarii o contradittorii. In altre parole, Platone stabilisce o non istabilisce una chiara differenza fra gli opposti contrarii e contradittorii? Rispondo che tale differenza è più tosto sottintesa, che intesa; ma, se ciò forma un difetto della dialettica platonica, non seguita mai che in essa vengano affatto confusi gli opposti contrarii con gli opposti contradditorii.

Il mio assunto può dimostrarsi anche a quest' altra maniera. Platone, ogni volta che si avviene alla difficoltà di porre nel medesimo soggetto, sia nell' Uno il simile e il dissimile, sia nell' Essere l' essere e il non essere, se ne sbriga osservando che ciò si avvera in senso diviso e non in senso composto. Così, per allegare alcun esempio, allorchè nel Parmenide redarguisce Zenone, che temeva di chiarir gli enti *molti*, per l' assurdo che ne seguitava, di divenire ad un tempo *simili* e *dissimili*; giovasi appunto della

teorica di senso diviso, e mostra che una medesima cosa può dirsi, da lati divisi, simile e dissimile senza contradizione. Socrate, che tiene luogo di Platone, per meglio convincere Zenone, arreca gli esempii dell'uomo, della pietra, delle legna e simiglianti; a fine di mostrare che tali cose partecipano delle contrarie qualità dell'Uno e del Vario, del simile e del dissimile, che in apparenza rivelansi qualità contradditorie; laddove sono contrarie, principalmente per questo: che nel contrario manca la medesimezza di rispetto, che nel contraddittorio vuole senza dubbio trovarsi. Il simigliante fa nel Timeo: dove, dichiarati gli elementi della natura affatto contrarii, gli unisce fra loro per la legge dell'armonia, detta anche simmetria, che consiste tutta nell'esser essi elementi, come contrarii, discordi e concordi a un tempo, in diverso senso. Insomma, è sempre la medesima chiave, che apre le porte all'ampia scienza, e, può dirsi, anche alla sublime arte, che si trova ne' dialoghi di Platone.

Lasciando da banda l'arte, che non è il nostro caso, aggiungiamo in risguardo a Platone, per la ricerca scientifica che or trattasi, poche altre avvertenze. È da prima innegabile che nelle opere di lui il *simile* e il *dissimile* sono appellati *contrarii:* 'Ἀλλὰ μὴν τὸ γ'ὅμιον τῷ ἀνομοίῳ ἐναντίον.[1] É innegabile altresì che egli appella l'identico (ταὐτον) e il diverso o *altro*

[1] *Parmenide*, Num. XVII.

(θάτερον) *contrarii* (εναντίον). È innegabile ancora che ogni qualità, opposta al medesimo ente, è da lui denominata *contraria passione* dell' essere: Τούναντίον δὲ γε παθος τοῦ οντος. [1] È da ultimo innegabile che lo Zeller, autorità assai competente, osserva con dirittezza che nella dialettica platonica « nessuna cosa, singolarmente presa, rappresenta la pura e propria sua essenza, ma a ciascuna convengon le qualità che possiede, solo insieme al suo contrario » [2] Per tanto sembra possa affermarsi, che, secondo Platone, gli opposti, conciliabili nel medesimo subbietto, sono di natura contrarii e non contraddittorii.

VII. Il difficile però sta in esaminare la relazione fra i termini contrarii, in che consiste principalmante il problema della Unità dialettica. Platone osserva tanto nel Parmenide, quanto nel Filebo, non esser punto difficile a trovare la unione de' contrarii, come dire che i molti fosser uno, e l'uno fosse molti (ἕν τά πολλὰ, καὶ τό ἓν πολλὰ) nelle cose sensibili; essendo evidente che uno stesso animale è uno e molti, simile e dissimile. Ben è difficile, anzi, come avverte nel Parmenide, da menarne meraviglia, che i contrarii si uniscano nelle idee, che pajono di loro natura semplici, assolute, incomunicabili. Da altra parte, ciò importava più e più a provarsi da Platone, riconosciuta insieme

[1] *Ibid*, Num. XVIII.

[2] Kein Einzelding stellt ja sein Wesen rein dar, sondern jedem Kommen Eigenschaften, die es besitzt, nur zugliich mit ihrem Gegentheil zu. *Op.* cit., Vol. II, pag. 415.

con Socrate nelle idee la principal sostanza della dialettica. Ma come superare tutte le difficoltà degli Eleatici, che confessavano la sola idea dell'ente uno: de' Megarići, che ammetteano più idee, ma separate, impartecipabili; e de' Cirenaici, che accettavano le solo cose sensibili: difficoltà, che con sale attico, secondo che avverte lo Schleiermacher, [1] sono paragonate da Platone alla guerra de' giganti? Tale guerra è descritta nel Parmenide, dialogo, che, intitolandosi dal reputato capo della scuola eleatica, sembra volere con lui affermare il solo Uno, e negare il Vario. Pure, studiando in tutto il processo del dialogo, scorgesi che Platone, con arte finissima, introduce Parmenide da primo interlocutore; acciocchè sin da costui si apprenda a confessare, oltre all'Uno, anche il Vario.

Socrate, che avea mostrata a Zenone, la massima difficoltà consistere non in unire i contrarii ne' sensibili, negl'intelligibili; con profondo e lungo discorso prova che sì nel dire l'*Uno è*, e sì nel dire l'*Uno non è*, arrivasi sempre al medesimo risultato: che deve esistere l'Uno e il Vario. Laonde, se Zenone si contentò di confutare coloro che ammettevano il Vario, senza curarsi d'altro; [2] Platone, per bocca di Parnide, maestro di Zenone, vuol dimostrare che esista anche il Vario, e che, come scrive il Trendelenburg: *omnia, tum in natura rerum,*

[1] *Platons Werke, aus d. Griuhischen übersetzt*, Vol. III, pag. 55; Berlino, 1807.

[2] *Stallbaum*, *Prol. ad Plat*, *Parm.* pag. 69-71: ediz. cit.

tum in hominum vita, ex Uno, ut communi fonte, haurienda. [1] Se Platone, per conciliare le estreme sentenze de' suoi predecessori, afferma l' Uno e il Vario, con intenzione di cavare il Vario dall' Uno; il difficile però stava a chiarire la relazione fra i termini contrarii dell' Uno e del Vario, non già nelle cose, da lui riputata volgare e facile, ma sì delle idee, chiarita cosa mirabile. Al proposito, non volendo, nè potendo accettare l'opinione del Becker, che crede carattere generale della filosofia platonica di proporre spesso le quistioni, lasciandole senza soluzione, [2] dobbiamo almeno ripetere col Kuehn, che *relationem urget,* [3] senza che mai apparisca lucida e certa.

Si dirà: v' ha la dottrina della partecipazione (μεθέξει), tanto diffusa ne' dialoghi platonici, che assoda la relazione fra l' Uno e il Vario, non meno fra le idee, che fra le idee e le cose. Io non voglio dichiarare la partecipazione platonica *vaniloquio,* [4] come fa Aristotile, spesso giudice passionato del suo maestro. Non voglio nè pure ammettere con alcuni critici moderni che le idee platoniche abbiano un valore appena etico ed estetico, quali semplici esemplari (παράδειγμα), de'quali giovasi la nostra mente a giudicare: essendo innegabile anche il valore dialettico ed

[1] *Plat. de ideis et num. doct.* pag. 97; Lipsiae, 1826.

[2] *Das Philosophische Sistem Platons*, pag. 9-11; Breisgan, 1862.

[3] *De dialect. Platonis*, pag. 26; ediz. cit.

[4] *Metaph.* I, 9.

ontologico nei dialoghi di Platone. Infine, non voglio pensare con altri critici che la partecipazione platonica sia affatto confusa con la pitagorica imitazione (μιμήσει); giacchè Platone contrappone la partecipazione alla imitazione in questo senso: che la imitazione è un semplice fatto di simiglianza, posto fra le cose e i numeri; e la partecipazione un principio di relazione fra il partecipante e il partecipato; essendo i numeri appresso a Platone davvero delle idee partecipabili fra loro e alle cose: il che non è chiaro ne' pitagorici. Ciò nullameno, nessuno può negare che la stessa teorica de' numeri, nelle opere di Platone, porge de' gravi equivoci; e talvolta, come nel Filebo e nel Parmenide, vengono i medesimi numeri confusi con le cose sensibili. Nel qual caso, giustamente vien rimproverato da Aristotile,[1] che si ritorni ai Pitagorici. Il Rosmini, fra noi, ha fatti nobili sforzi, per iscagionare la dottrina della partecipazione dalle accuse di Aristotile; ma egli stesso conviene che in essa non mancano delle oscurità, che diedero appiglio al suo acuto discepolo di combatterla.[2] Di che la ragione è, che Platone trovasi in una terribile alternativa; dalla quale vorrebbe cavarsi, massime ne' suoi ultimi lavori, e non trova un mezzo ampio e sicuro. Da un lato, volendo combattere i sofistici, sta fermo a rite-

[1] *Aristotile*, *Metaph.* II, 4.

[2] *Arist. esposto ed esam.*, Num. 137, 142, 190, 381, *Teosofia*, Vol. IV, Num. 202.

nere le idee incomunicabili essenze (αμεθέντω ουσίας); e dall'altro, sperando di rispondere alle difficoltà de' Megarici, vuol riconoscere nelle idee una reciproca comunione (κοινωνίαν ἀλλήλοις). Ora, il primo lato delle idee, che pur n'è l'aspetto astratto, è provato in modo chiaro nei dialoghi platonici: il secondo lato, che al caso è il più importante, e che forma l'aspetto concreto delle idee, non trovasi mai dimostrato ad evidenza. Da tutto ciò procede che la dottrina delle idee, punto centrale (*Mittelpunkt*), come direbbe l'Ueberweg, della platonica filosofia, non risolve il problema della Unità dialettica; perchè la necessaria comunione delle idee in essa filosofia non vien mai definita.[1]

Ancor più cresce la incertezza, passando dalla relazione fra i termini contrarii alla suprema relazione fra essi termini, ch'è quanto dire al supremo principio di tutte le idee. Lasciando che Platone accenna or a due principii eterni, alla idea e alla materia: or a tre principii, alla idea, alla materia e all'anima del mondo: lasciando, ripeto, tali incoerenze, che han dato luogo a severi critici moderni di tenere Platone ora per un dualista,[2] ed ora per un panteista, per la confusione che regna fra i tre i principii;[3] è

[1] *Grundriss, d. Geschichte d. Phil.*, *Theil II*, pag. 125.

[2] *Staudenmaier*, *Gesch. der christlichen Phil.* Hamburg, 1850.

[3] *Rixner*, *Handbuch d. Gesch. d. Phil. Sulzbach* 1829. *Bauer*, *Das christ. des Platonismus*; Tubing, 1837. *Ast*, *Platons liben und Schrften*; Leipz, 1816.

certo che Platone più e più insiste in un principio supremo, che considera come *Idea delle idee.* La qual *Idea* è talvolta l'Uno, senza più (τὸ ἓν); spesso l'Ente uno, che considera or come Ente da sè stesso (αυτο ὄν): or come Ente per sè stesso (ὅ περ ὂν): ora come Ente, da sè stesso uno (τό ὄν, αυτὸ ἕκαστον): ed ora il persestesso, senz'altra giunta (αὐτοον). Siffatta dottrina porgesi tanto reiterata, che lo Stallbaum dichiara base di tutta la dialettica platonica,[1] e lo stesso avviso tiene il Vera, non per anche diventato esclusivo hegeliano.[2] Or che cosa è l'Ente uno, cioè l'*Idea ideaurum*, come scrive il Bruggemann, *fons omnium quae sunt et vigent?*[3] Alcuni critici vogliono che sia la idea del Bene[4]; altri, che la idea di Dio, di cui il Bene sia una proprietà essenziale.[5] Della quale ultima sentenza, prima de'contemporanei critici, sono stati molti critici de'passati secoli; e fra tanti piacemi

[1] *Prol. ad Parm. Plat.*, pag. 80.

[2] *Plat. Arist. et Hegel de medio term. doct.*, pag. 5.

[3] *De artis dial. qua Plato* ec. Parte III, 3.

[4] SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Vol. I, pag. 175; ediz. cit. - KUEHN Op. cit. pag. 35 - UEBERWG, Op. cit. pag. 126 - BRUGGEMANN, Op. cit., III, 3, 4 - BAUER, Op. cit., pag. 63 - BONITZ *Disput. Platonicae duae*, pag. 38, 45; *Dresda*, 1837.

[5] STALLBAUM, *Platonis opera omnia*, Vol. VIII, Prol. ad *Sophist; Gothae*, 1840 - TRENDELEMBURG, *de Plat. Phil. consilio*, pag. 17; Berlini, 1837 - VANDECUS *Initia phil. Plat.*, Vol. II, pag. 338; *Iraj*, 1831 - HERMANN, *Vindiciae disp. de idea boni*, pag. 8; *Marburgi*, 1839 - MARTIN, *Etudes sur le Tim. Plat.* Num. III; Paris, 1837.

citare due nostrani, il Bembo, [1] ed il Pico. Questi, dopo aver detto di Platone: *Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens*, aggiunge: *cum dixit unum esse id quod est, Deum intellexit.* [2]

Soscrivendo, per altro, all'opinione di coloro che tengono la *Idea delle idee* per Dio, rimane al nostro caso un fatto perpetuamente oscuro; ed è quello del Vario, rappresentato dalla materia, del continuo vicina e lontana all' Uno. Difatto, l' Uno rimane sempre di là, e il Vario di qua; perchè d' ordinario l' Uno si concepisce sempre di sopra al Vario (ἕν παρὰ πολλα), e di rado l'Uno nel Vario (ἕν κατὰ πολλα). Platone vide mirabilmente che l' Uno dovea esser identico e diverso, simile e dissimile: [3] il che potea condurlo alla conciliazione dell' Uno e del Vario. Se non che, ciò vide troppo tardi, nel Parmenide; quando già avea con ogni suo potere separato il reale dall' ideale, la materia dall' idea, il Vario dall' Uno. L' ultima conclusione in risguardo a Platone è, che divinò a meraviglia, constare la Unità dialettica di termini contrarii, ma non giunse ad afferrare la necessaria e suprema relazione fra essi termini contrarii.

VIII. E di Aristotile che cosa dobbiamo dire? Già della costui dottrina intorno ai termini contrarii ci siamo in parte occupati (L. I, C. III,

[1] *Opere di Platone*, trad. Vol. I, pag. 112; Venezia, 1642.
[2] *De ente et uno*, Cap. I, III; ediz. cit.
[3] « Ex iis concluditur Unum simile atque dissimile aliis esse: quam est alterum, simile; quam vero ibidem, dissimile ». *Parmenides.*

N. VII). Ora, senza ripeter le cose dette, dobbiamo fornirle, possibilmente. Prima di tutto devo notare che Aristotile, più di tutti i suoi predecessori e coetanei, studiò con rarissima sottigliezza i varii gradi, per i quali passano i termini opposti. Disgrazia, che anco da siffatto lato le opere del sommo pensatore non ci sono pervenute compiute; giacchè il Simplicio accenna a un libro *Degli opposti*, e l' Afrodisio a un altro libro *Della divisione dei contrarii*, andati entrambi perduti.[1] Del resto, le cose a noi arrivate dicono tanto che basti, perchè la mente d' Aristotile si possa almanco non frantendere.

E per non frantenderla, comincio da alcune avvertenze importanti. La prima è, che Aristotile avendo voluto segnare i trapassi logici di tutti gli opposti, dai contraddittorii ai contrarii e diversi; ne' quali trapassi la contraddizione va sempre scemando, sopraffatta a grado a grado dalla relazione d' identità; avviene per questo che il pensiero di lui non porgesi sempre limpido. E per fermo, è assai difficile a ritrarre in parole essi trapassi logici; essendo innumerevoli, dalla perfetta contraddizione alla perfetta identità. La seconda avvertenza è, che Aristotile adopera la parola *opposto*, come comprensiva di tutte le successive gradazioni, dai contraddittorii ai diversi, e ciò sta bene; ma fa a non piccola confusione, che la parola *opposto* dee esprimere

[1] *Met. d' Arist.* trad. dal Bonghi, pag. 156, 265 in nota.

a un tempo il *contrario* e il *contraddittorio.* [1] L'ultima avvertenza, e la più importante, si è, che Aristotile spesso adopera la parola *contrario* in luogo di *opposto*, e quindi anche di *contraddittorio* e di *diverso*: [2] il che aumenta non poco la difficoltà a coglier sempre esatto l'opinare di lui.

Da un lato non avendo tutto che Aristotile ha scritto circa agli opposti, e dall'altro nelle opere venuteci rinvenendo delle incoerenze; il miglior partito, più consono a sana critica, sta in appigliarsi a quello più di frequente ripetuto, e risolutamente affermato. Or nelle opere logiche d'Aristotile trovasi chiaro e spesso, che il mezzo non si dà fra gli opposti sì contraddittorii e sì contrarii; e invece nella metafisica è detto e ridetto, che il mezzo non si dà fra gli opposti contraddittorii, ma ben può darsi fra gli opposti contrarii, ogni volta che fra questi ultimi diasi processo causativo, o, come da lui è spesso annunziato, generativo. Se nelle opere logiche Aristotile negò il mezzo fra gli opposti contrarii, la ragione l'abbiamo arrecata; ed è, che contemplò in quelle i contrarii nella loro immobile astrattezza e differenza. Importava che i contrarii fossero anche meditati nel mezzo, in cui ponno unirsi e includersi. Aristotile, nelle sue opere logiche, trascurò il lato unitivo e inclusivo dei contrarii;

[1] Arist., *De Anima* I, 2; *Anal. Prior.* I, 17; II. 8; *Phys.* V. 3, VI, 9.

[2] *Anal. prior.*, II, 20, 21, 66.

e quindi avviene che in esse disconoscesi esplicitamente ogni mezzo tra i contrarii, quantunque implicitamente il suppongano. Anzi, a parlar giusto, lo Stagirita ammette il mezzo fra i contrarii, senza avvedersene, e nelle stesse opere logiche.

Così, nel *Trattato delle categorie* sono allogati nella categoria della relazione i contrarii: Υπαρχεί δὲ καὶ εναντιότης εν τοῖς πρός τι. Ora, ciò non potrebbe aver luogo, se nei contrarii non fosse, oltre all' elemento di opposizione, anche l' elemento di relazione, o di mezzo incluso che dicasi. Nel *Trattato della interpretazione* considera le proposizioni contrarie tanto nell' opporsi, quanto nel riferirsi; il che nè manco saria possibile, dove fra i contrarii venisse meno qualsisia intermedio. Nel *Trattato delle figure sillogistiche* trovasi la importante scoverta del termine medio, incluso fra i due termini estremi. Al momento lasciando ogni considerazione metafisica rispetto al termine medio, è innegabile che nei limiti della logica quel termine si trovi fra estremi contrarii; tornando impossibile fra estremi contradditorii, ed inutile fra termini identici; sì che il termine medio consista, a parlar proprio, nella unità de' contrarii, e formi per essenza la Unità dialettica. Ma per ora non volendo lasciare la storia, puossi inferire che nelle opere logiche d' Aristotile è rilevato il lato *oppositivo* de' contrarii, ed è supposto il loro lato *relativo;* e perciò la esclusione e non la inclusione di essi viene apertamente affermata.

Volgendo l'attenzione dalle opere logiche alla Metafisica, in questa troviamo affermata risolutamente la necessità del mezzo incluso fra i termini contrarii. Aristotile, infatti, nel X della Metafisica scrive: *Contradictio nihil medii patitur, admittunt autem contraria.* Ma per qual cagione Aristotile afferma nella Metafisica quel che nega nella Logica? Forse egli pone un dissidio perpetuo fra le leggi del pensiero e le leggi dell'essere? Forse egli si contraddice affatto? A me pare nè l'uno, nè l'altro. Nel medio evo si separò la logica dalla metafisica; e ciò nocque non poco a intendere Aristotile; che, ben studiato, mostra continua relazione fra il pensiero e l'essere; ingegnandosi che quello in questo abbia suo primo fondamento. Di contraddizioni v'ha nelle opere d'Aristotile (e in qual grande pensatore non sono?); ma ora non sembra il caso. La diversità di pareri, della quale al presente parlasi, dipende, com'è detto, che Aristotile nella Logica affissò i contrarii nella loro rigida e immobile differenza, e nella Metafisica nella loro effettiva e mobile attinenza. Che cotesto vada a segno, io non consentirò mai; e già dalle cose dianzi osservate vedesi chiaro; ma, comunque sia, non si può accusare Aristotile d'esser incorso in contraddizione, per aver considerate le cose nella logica e nella metafisica in un modo, che noi non approviamo.

Ciò posto, egli considera nella metafisica l'ente in quanto ente, in tutte quelle cose che per sè

nell'ente ineriscono.[1] Ora, quali cose di necessità ineriscono nell'ente? Risponde lui medesimo, che sono i contrarii sovrattutto; in guisa che chiama essi contrarii *affezioni per sè dell'ente, in quanto ente*; e di più, *che tutti gli enti o sono contrarii o constano di contrarii.*[2] Di che non contento, osserva che come vi ha un ente primo, al quale si riferiscono tutti gli altri; così e i contrarii del pari. Le quali sentenze provano di maniera inconcussa, che per Aristotile gli opposti, in quanto contrarii, hanno un mezzo in cui si uniscono e conciliano, e ponno ridursi, a guisa degli enti, ad alcuni principali contrarii. I quali d'ordinario sono l'Uno e il Vario, ovvero l'ente ed il non ente. Il principio di causa, che ha tanta parte nella metafisica, è in fondo in fondo il nesso universale e necessario di tutti i contrarii. Di qui il moto, in essa metafisica, è risguardato, qual mezzo fra i due contrarii della potenza e dell'atto: di qui l'individuo, qual mezzo composto de'due contrarii della materia e della forma: di qui la generazione e anche la corruzione, qual mezzo fra i due contrarii dell'ente e del non ente: di qui ogni cosa, qual mezzo risultante e constante di contrarii. Se nella stessa metafisica trovasi a volte negata l'unione fra i due contrarii; ciò avviene per diversi motivi, principalmente per questi che or accenno. Aristotile si piacque spesso d'appellare

[1] *Metaph.* V, 1, 2.
[2] *Ibid.* IV, 10. 11, 14, 15.

contrarii anche i contraddittorii, con iscapito di chiarezza;[1] tanto che Cicerone, scrivendo una Topica modellata su quella d'Aristotile, adoperò il vocabolo *contrario* nel senso di *opposto* e di *contraddittorio.*[2] Talora considerò alcuni contrarii, come affatto simili ai contraddittorii; e sarebbero, per esempio, nel numero il pari e il dispari; ed altra fiata meditò altri contrarii in astratto, così come avea operato nella logica, e quindi rifermò la dottrina in questa ammessa della esclusione de' contrarii.[3]

Al nostro assunto, come finale conclusione, giova assai osservare che Aristotile, ogni volta che intende conciliare le apparenti contraddizioni altrui, si vale sempre della dottrina dei contrarii, uniti nel medesimo subbietto, sotto diverso rispetto. Così, per allegare alcun esempio, allorchè vuole scagionare Anassagora, che dicea *ogni cosa sia mescolata in ogni cosa,* e Democrito, che insegnava *l'ente e il non ente stare insieme,* parla in questa sentenza: Ora, a quelli che da' sensibili son tirati a pensare così, diremo che in un senso parlano giusto, in un altro manca loro una cognizione. Giacchè l'ente ha due sensi; di maniera che ci è un senso in cui può generarsi qualcosa dal non ente, in un senso in cui no: e la stessa cosa esser insieme ente e non ente, ma non però ente e non ente sotto lo stesso rispetto: di fatto, una stessa cosa in potenza può

[1] *Metaph.* II, 1, 4; IV, 5; VII, 3, 5; X, 3.
[2] *Topica,* Cap. 1, XII.
[3] *Metaph.* IV, 5, 7.

bensì essere amendue i contrarii, ma in atto no. Il Bonghi, a queste parole d'Aristotile, aggiunge in piè di pagina quest'altre preziosissime dell'Afrodisio: L'ente, come il non ente, si dice in due sensi. Giacchè per ente s' intende sia l'ente in potenza, sia l'ente in atto: e del pari, per non ente s' intende sia l'assoluto non ente, sia il non ancora in atto, che vuol dire, l'ente in potenza: giacchè essendo l'ente in potenza nel confine tra l'ente e il non ente, è come ente e non ente: e perciò la generazione procede dal non ente, ma non dal proprio e assoluto non ente. Di maniera che nulla vieta che la stessa cosa sia e non sia, purchè però si dica che sia in un senso e che non sia in un altro, non già che sia e non sia nello stesso senso. [1] Unite le due sentenze dello Stagirita e dall'Afrodisio, che, più che l'Averrois, *il gran comento feo*, abbiamo tanto che basti, e anco d'avanzo, a riconoscere nella metafisica aristotelica il mezzo fra gli opposti contrarii, disconosciuto risolutamente fra gli opposti contradditorii. Abbiamo ancora, e ciò più importa, che nella stessa metafisica s' indovina in gran parte il criterio a distinguere gli opposti contraddittorii dagli opposti contrarii; confessandosi in questi e non in quelli la diversità di rispetto, o di senso che dicasi.

IX. Aristotile, nella sua Metafisica, non si fermò a distinguere gli opposti contraddittorii dagli opposti contrarii. Il massimo ufficio di tale

[1] *Metaf. d'Arist.* trad. dal Bonghi, pag. 183; ed. cit.

scienza era di trovare, come ben avverte il Brandis, la derivazione (*Ableitung*) dei contrarii,[1] scovrendo fra essi una suprema relazione. Aristotile, alla medesima guisa di Platone, sentì il bisogno dell' Uno nella scienza (nel quale Uno avea a rinvenirsi la sovrana relazione fra i contrarii), e apertamente l'affermò, sì quando scrisse: *Oportet enim aliquam naturam aut unam, aut una plures esse, e quibus caetera fiunt*;[2] sì quando disse: *Ens enim et unum, et universaliter maxime de omnibus praedicatur*;[3] e sì quando sentenziò: *Ipsumque scire, quomodo erit, si non aliquod unum in omnibus erit?*[4] Se non che, Aristotile, a differenza di Platone, sentiva molta dubitazione (*magna dubitatio*), com'egli scrive, a passare dall' Uno al Vario; perciò credette necessario di mutar via, e di passare dal Vario all' Uno. Nella filosofia platonica l' Uno era l' idea, nella sua entità assoluta; e il Vario la materia, nella sua realtà relativa. Nella filosofia aristotelica si volle far sdimenticare la idea (ιδέα), qual essenza assoluta e indipendente, e in luogo suo si pose la forma (ειδος), alla materia (ὕλη) intimamente unita; in guisa che tutta la sostanza della natura sia, come scrive il Brandis, una mistura di ma-

[1] Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und Nächsten, Erste Hälfte, pag. 437; Berlin, 1853.

[2] *Metaph.* I, 3.

[3] Ibid., X, 2.

[4] Ibid., II, 4.

teria e di forma.[1] La forma era in fondo l'idea, l'Uno, ma non allato alla materia, al Vario; ma l'Uno contenuto nel Vario, o, meglio, divenuto Vario.[2] Di che scorgesi, che se Platone sperò di sciogliere il problema della Unità dialettica, passando dall'ideale al reale; Aristotile agognò al medesimo scopo, andando dal reale all'ideale; e il reale fu l'essere individuale, in cui cercò la necessaria relazione dell'ideale e del reale, dell'Uno e del Vario.

Ad Aristotile sembrava l'Uno platonico astratto e fantastico. Egli scorgea l'Uno concreto ed effettivo nell'individuo; perchè nell'individuo trovava il moto, e nel moto complicati i termini contrarii del conato e dell'atto, della forma e della materia, dell'Uno e del Vario. Ma da ciò che seguiva? Seguiva che, se Platone avea mirabilmente penetrato, che il difficile della Unità dialettica era di rinvenire negli ordini dell'ideale l'Uno e il Vario, Aristotile si fermò negli ordini del reale, dove si ha più tosto il Variuno, che l'Univario. E veramente Aristotile spesso allude al Variuno: *Ad unum namque coordinata sunt omnia.*[3] Ma perchè tutte le cose sono coordinate all'Uno? Forse perchè tutte le cose procedono dall'Uno? Forse perchè tutte le cose convengono

[1] Sind alle Gegenstände der Natur ein Ineinander von Stoff und Form. *Op. cit.*, pag. 473.

[2] Die Idee als das (objective) Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine (obiective) Einheit in dem Vielen angenommen werden. UEBERWEG, *Op. cit.* Theil II, pag. 170.

[3] *Metaph.* XIV, 9.

nell' Uno, senza che davvero siavi l' Uno, da cui tutte le cose divengono? Adottando uno di cotesti partiti, si ha la soluzione affermativa, o la soluzione negativa della Unità dialettica: affermativa, se dicesi che tutte le cose procedono dall' Uno; negativa, se ammettesi che tutte le cose convengono nell' Uno, senza saperne la ragione. Nella metafisica aristotelica rimane oscuro un punto; e tale punto è la categoria di Sostanza, da cui dipende il potere in modo risoluto abbracciare una delle sentenze mentovate, o l'affermativa, o la negativa.

Aristotile spesso dichiara la Sostanza subbietto d'ogni esistenza, e sovrana categoria d'ogni categoria; e sotto tale aspetto sembra che la Sostanza sia l' Uno, da cui deriva tutto il Vario della natura e della scienza. Al contrario, spesso contentasi di classificare i diversi esseri della natura per la diversa intensità dell'atto che godono; finchè gli mostra tutti inclinati verso un atto comune, che tiene per loro comune Sostanza; e sotto quest'altro aspetto la Sostanza sarebbe l'Uno, non qual primo postulato, ma qual ultimo risultato, e, ch'è più, analogico; essendo tale classificazione di esseri nelle opere di Aristotile per semplice analogia. [1] Vero è, che Aristotile accenna ed un *atto puro*, ch'è atto di sè stesso: [2]

[1] *Metaph.*, XI, 2, 4; XII, I, 3.

[2] Quod enim potentia est, contingit non esse. Oportet igitur esse tale principium, cujus substantia actus sit; e poco appresso: si aliquid quidem aeternum est, actus igitur est. *Metaph*, Lib. XIV, Cap. 6.

ad un *motore primo*, ch'è movente di sè stesso:[1] ad una *mente prima*, ch'è vita e pensiero di sè stessa;[2] ma coteste sentenze importanti, e, più che importanti, mirabili, sono baleni, che passano avanti agli occhi del nostro filosofo, lasciandolo in più dense tenebre.

Come mai l'*atto puro* è atto di sè stesso, se per Aristotile è l'ultimo atto di perfezione, cui anelano le cose tutte, già concepite come esistenti ed agenti, precise dall'*atto puro*? Come mai può darsi un *primo motore immobile*, se tutta la filosofia aristotelica è un sistema di esseri in perpetuo moto; sì che ancora il primo motore debba consistere mobile e non immobilè? Come mai una *mente prima*, ch'è pensiero di sè stessa, intelligenza della propria intelligenza (νοήσεως νοησις), se Aristotile, temendo di ricadere nella Idea platonica, qual causa efficiente dell'universo, ha sempre scansato di ammettere un primo essere sussistente, che sia principio vivente e cosciente per sè stesso? Ora, perchè in Aristotile coteste e più altre incertezze, anzi incoerenze? Potrebbono arrecarsi molte risposte, ma una, a mio giudizio, vale per tutte; ed è, che nelle opere del sommo legislatore del pensiero umano si trova l'*entelechia*, e non l'*entegenia*,

[1] Cum vero quod movetur, necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum aeternum ab aeterno moveri. *Met.*, Lib. XIV, 8.

[2] Siquidem intellectus operatio, vita est: ille vero est actus; actus vero per se, illius vita optima et perpetua est. *Met.*, Lib. XIV, 7.

vo' dire l'ente uno perfettivo, a cui tutti gli enti devono inclinare, e non l'ente uno originativo, da cui tutti gli enti hanno a derivare; in maniera che in esse opere tutto si riferisca alla causa ultima o finale, e niente alla causa prima ed originale. Questa causa venuta meno, vien meno affatto l' Unità dialettica, che senza dubbio è causa non perfettiva, ma originativa, o, com' è detto, principiativa de' varii termini contrarii dell' Universo. Tanto più cresce la difficoltà d'ammetter la Unità dialettica, secondo Aristotile: dove pongasi mente che egli talvolta dichiara l' Uno accidente e non essenza dell'ente, in tutto diverso dall'ente; [1] e di più afferma, oltre al- l'*atto puro*, altri atti puri, motori immobili, ridotti al numero di 47, e che tutti appella primi enti. Perciò alcuni commentatori, volendo salvare l' unità divina, che vedeano in gran pericolo nelle opere del loro maestro, presero per angeli i 47 enti primi, motori immobili dell' universo. [2]

X. Ed ora siamo in grado di por fine al nostro discorso intorno agli antichi. Sembra che il pronunziato generale dal quale ci siamo dipartiti, che cioè gli antichi abbiano universalmente avuti per opposti conciliabili in qualche termine medio i soli estremi contrarii e non gli estremi contradditorii, siasi appieno riconfermato con buoni documenti. Certo, fra questi documenti s'è trovato il cercarsi talvolta qualche termine medio

[1] *Metaph.*, III, 3. V, 4.

[2] *Metaph.* XI, 8. Vedi anche Ern. Renan, *Averrois*, pag. 208 in nota; Paris, 1847.

fra gli estremi contraddittorii: il confondersi spesso i termini contrarii con i termini contraddittorii: e l'affermarsi delle fiate nella metafisica l'unione de' contrarii, già negata nella logica. Ma forse la buona critica esige, che, dovendosi decidere circa all'opinare o d'un pensatore, o, ch'è più, di molti pensatori, debba starsi alle sentenze eccezionali, transitorie e dubbiose? Cotesto, a dir vero, annullerebbe ogni critica imparziale; perchè in tal caso l'eccezione, il passeggiere ed il dubbio, diverrebbe regola generale, costante e certa: il che ripugna alla buona logica, della quale la buona critica è necessaria applicazione. Dunque, se nel retto e spassionato criticare vuolsi guardare all'universale, al costante, al certo; crediamo aver ben pronunziato, che gli antichi ebbero per opposti conciliabili e dialettici i soli contrarii.

Ma dopo tale avvertenza, possiamo noi sostenere che appo gli antichi il problema della Unità dialettica, per quello che riguarda la natura degli opposti, entranti in esso, venne perfettamente risoluto? No, mille volte no. Sostenendo siffatto avviso, sarebbe come condursi da adulatori degli antichi, e detrattori de'moderni. Per coloro è merito non piccolo d'aver sentita la necessità del massimo problema scientifico intorno alla Unità dialettica: d'essersi accorti che tale Unità dialettica doveva constare di termini opposti: d'aver indovinato, per tacere d'altri meriti, che i termini opposti aveano a chiarirsi contrarii, e non contraddittorii. Ciò nullameno, i buoni

antichi, in ispecie gli ottimi fra essi, Platone ed Aristotile, che più di tutti i loro coetanei s'occuparono di tale materia, non arrivarono a ben determinare la differenza dagli opposti contrarii ai contraddittorii.

Quanto agli opposti contraddittorii, Aristotile, è forza confessarlo, avea lasciate mirabili norme, che non periranno mai, e trionferanno sempre d'ogni combattimento, che ad esse facciasi. Quanto agli opposti contrarii, formanti, per mio giudizio, la sostanza di tutta la scienza dialettica, restava ancor molto a fare. Segnatamente per essi dovea togliersi ogni menoma dissonanza fra la logica e la metafisica. La qual dissonanza Aristotile non giunse a tutta superare. Egli avea scritta una logica, che troppo dilungavasi dalla metafisica; e, da altra parte, Platone, in tale quistione, avea, più che provato, divinato. Comunque sia, noi dobbiamo nel proposito agli antichi più verità: come dire che gli opposti sono principalmente contraddittorii e contrarii: che i contraddittorii formano il principio del mezzo escluso (*principium exclusi tertii*), e che i contrarii ponno dar luogo al principio del mezzo incluso (*principium inclusi tertii, aut tertii intervenientis*).

XI. Transitando dalla dottrina de' termini, che formano la Unità dialettica, a quella della relazione fra essi termini, noi già sappiamo che la filosofia presocratica, oscillante fra l' Uno e il Vario, non giunse a scovrire relazione di sorta. La filosofia socratica, rappresentata principalmente

da Platone e da Aristotile, ben si adoperò a scovrire una relazione fra l'Uno e il Vario; se non che, Platone sperò di aggiungere lo scopo, camminando per una via deduttiva dall'Uno al Vario, ed Aristotile per una via induttiva dal Vario all'Uno. Coteste due vie, usate divise, l'una dall'altra (per non aver accettata esplicitamente la teorica del circolo dialettico, che le complicava ed accordava), condussero Platone ed Aristotile a risultati esclusivi ed antidialettici. Nelle opere del primo, l'Uno presuppone sempre la relazione verso il Vario, senza che mai venga posta in maniera chiara e necessaria; e nelle opere del secondo il Vario dimanda sempre la relazione verso l'Uno, benchè rimanga un vuoto desiderio.

Bisogna pur dirlo. Nella dottrina d'Aristotile abbiamo trovate maggiori incertezze e incoerenze, che non in quella di Platone; e ciò nonostante Aristotile, dopo Platone, avea conquistati veri filosofici, che poteano trarlo al perfetto scioglimento del massimo problema dialettico. Egli avea ben avvertita la differenza dagli opposti contradditorii agli opposti contrarii: avea ben concepiti il conato e l'atto, come opposti contrarii unificantisi nel moto: avea ben intesa la dottrina del termine medio, qual termine copulatore di termini estremi: avea infine, per tacere d'altre verità, ben compreso che la idea non dovea esser una immobile nozione, ma una energia, una categoria, una forma operatrice nell'universo. Se Aristotile, in cambio di

rannicchiare cotesti veri negli ordini naturali e formali, come spesso fa nelle sue opere, gli avesse risolutamente usati nella metafisica, ed applicati ad un supremo ente dell'universo, sarebbesi per opera sua conseguita la giusta nozione della Unità dialettica.

Il maestro non si trovò nelle medesime felici condizioni del discepolo. Platone non ebbe chiara contezzza de' termini contrarii: non del conato e dell'atto: non del termine medio: non dell' idea, siccome energia (ενεργεὶα), intrinseca alla materia. Platone, temendo che potesse venir meno la indipendenza della idee, promulgata da Socrate, si trovò non poco impacciato a stabilire l' attinenza di esse col mondo sensibile; e quindi la relazione dell' Uno col Vario. Nocque altresì a Platone, l'avere spesso ridotta la idea dell'ente, per devozione alla riputata scuola parmenidea, all' idea di Uno, senza più: il che intrigava, più che distrigava il nodo della Unità dialettica. In ultimo è da osservare, che tanto Platone quanto Aristotile giunsero a confessare fra i termini opposti una relazione analogica: la quale, finchè non si trasforma in logica, e parlo di logica reale e non formale, non è scientifica. E con quest' ultima osservazione lasciamo gli antichi, e togliamo a discorrere de'moderni.

Capitolo V.

Della unità dialettica secondo i moderni.

I. Non intendo per moderni i soli filosofi degli ultimi due secoli, come d'ordinario per essi intendesi. Fra i moderni comprendo tutti i filosofi stati insino a noi, a cominciare dalla prima epoca cristiana. Per conto mio, non sono disposto a sconoscere quattordici secoli di filosofia, quanti approssimativamente ne son corsi, dalla prima filosofia patristica fino all' ultima filosofia scolastica. Ben so che contro al padrismo e al dottorismo si son mosse non poche obbiezioni, come per istremare, anzi annullare la filosofia cristiana. Salvo il Ritter, gli altri tre grandi storici tedeschi della filosofia, cioè il Brucker, [1] il Tiedemann [2] ed il Tennemann [3] si passano leggermente su la filosofia cristiana. Il Feuerbach è giunto ad asserire, che sia tanto assurdo parlare d' una filosofia cristiana, quanto d' una scienza fisica cristiana. [4]

[1] Hist. crit. phil. a mundi incun. ad nostram usque aetatem deducta; Lipsiae, 1742-44.

[2] *Geist. der specul. Philos*; Marburg, 1791-97.

[3] *Geist. der Philosophie*; Leipzig., 1798-1819.

[4] Es ist so abgeschmackt, von einer christlichen philosophie wie von einer christilichen Naturwissenschaft zu reden. *Ueber Phil. und Christ. in Bezichung auf den der Hegels Phil.*, pag. 31; Mannh, 1839.

Ma per quali ragioni la filosofia cristiana si è così screditata? Fermiamoci a Giulio Branis, che ha raccolte le principali obbiezioni contro al possibile concetto della filosofia cristiana. In questa filosofia, egli ha osservato, devono entrare due sentimenti al tutto contraddittorii: l'uno cristiano, fondato interamente su la fede; l'altro filosofico, radicato affatto nella ragione. Nella medesima filosofia cristiana, ha aggiunto, se la fede diviene razionale, nasce il sospetto, non forse la fede sia un progressivo portato dell'umana ragione; se poi la fede non diviene mai razionale, ritenendosi per un dono altronde venuto allo spirito umano; allora vien meno ogni elemento razionale, e quindi ogni sorta di filosofia. Da ultimo, ha opposto che nella filosofia cristiana si vogliono comporre a sistema i dommi cristiani, ch'è cosa onninamente assurda; attesochè suppongasi che ciascun domma sia a un tempo obbietto di fede e di ragione.[1]

Le mentovate obbiezioni, come vedesi, risguardano la questione di diritto, non di fatto; perciò tanto più importanti contro alla filosofia cristiana. Io credo che non avrebbero avuto luogo, dove si fossero ben distinte la teologia cristiana dalla filosofia cristiana. E per fermo, è la teologia cristiana, e non la filosofia cristiana, che conchiude due sentimenti, cristiano cioè e scientifico, che per esagerazione il Branis

[1] *De notione philos. christianae*, pag. 4-10; Uratislaviae, 1825.

dichiara contradditorii: è la teologia cristiana, e non la filosofia cristiana, che muove dalla fede, e si alimenta della fede: è la teologia cristiana, e non la filosofia cristiana, che spera di ordinare a sistema i dommi della religione cristiana. Se tutto ciò sia possibile per la teologia cristiana, noi non indaghiamo: ben crediamo che la filosofia cristiana distinguasi dalla teologia cristiana. La filosofia moderna, successa alla filosofia antica, si è detta anticristiana o cristiana, se contraria o non contraria alla religione cristiana; così come la filosofia antica indiana si appellò eterodossa od ortodossa, se contraria o non contraria alla religione de' Vedami.

Il semplice non contrariare una fede religiosa, qual che sia, non è già fondare la filosofia nella fede religiosa, ch'è l'equivoco intorno a cui si aggirano le varie obbiezioni del Branis contro alla possibile esistenza della filosofia cristiana. Questa filosofia, alla stessa guisa dalle altre, si è imbasata nella esperienza e nella ragione; se non che, non ha voluto dilungarsi dai dommi cristiani. Si è liberi a dire: tal filosofia a me non piace: in essa può correr pericolo la libertà del pensiero: sembra fatta in servigio della religione; ma non per questi motivi se ne può negare la possibilità. Con quale giustizia vogliono usarsi nella critica due pesi e due misure? Se nessuno sconosce la filosofia antica, anche ortodossa; perchè sconoscere la filosofia moderna, anche cristiana, anche cattolica? Proprio in seno della filosofia, ch'è scienza del pensiero per eccellenza, vuol ne-

garsi la libertà del pensiero? Come alcuni, filosofando a nome della esperienza e della ragione, devono essere rispettati, se oppongansi ai dettami della religione; cosi altri, filosofando anche a nome della esperienza e della ragione, devono esser rispettati, se non vogliano opporsi agl' insegnamenti religiosi. L'importante è, che si chiarisca fondamento della filosofia quel che davvero è fondamento di essa, vo' dire la esperienza, e non la fede: la ragione, e non la rivelazione: l'autorità della coscienza, e non l'autorità de'sacerdoti.

II. Pur troppo, oggi si va nell'esagerato, giudicando delle due filosofie patristica e scolastica. V' ha il Vacherot, che, esagerando le opinioni dello Schleiermaker, dichiara esse filosofie sino corrompitrici del Cristianesimo. [1] In generale però si crede che le due filosofie sieno state al tutto schiave della fede, e siansi affatto confuse con la teologia cristiana. Così non pare, a guardare senza passione; conciossiacchè alcuni padri e dottori della Chiesa (e sono i più grandi) seppero esser teologi e filosofi insigni, per modo distinto, senza romperla con la religione.

S. Agostino, per arrecare alcun esempio, ogni volta che tratta quistioni filosofiche, non le risolve punto con la fede, sì con la esperienza, e più e più con le idee della ragione; tanto che scrive risoluto: Nelle idee si giace tanta virtù, che senza averle intese, niuno può riputarsi

[1] *La rèligion*, pag. 65; Paris, 1869.

filosofo.[1] S. Tommaso fa il somigliante, e con maggior costanza e risolutezza. Affida alla ragione la notizia di Dio, chiamandola preambolo e non articolo di fede,[2] e sentenziando al tutto falsa l'opinione contraria.[3] S. Bonaventura, poeta, filosofo e teologo esimio, tanto stimato dall'Alighieri, stabilisce che l'uomo, nel sapere filosofico, possiede due libri: uno cioè scritto dentro di noi, ch'è l'eterna arte e sapienza di Dio; e l'altro scritto di fuori, e ciò è il mondo sensibile.[4]

Non tutti i padri ed i dottori, a ver dire, tennero la stessa via dialettica, che rispettava a un tempo, sotto diverso rispetto, i diritti della fede e della ragione, della religione e della scienza. Alcuni esagerarono i diritti della fede a danno della ragione. S. Giustino, ad esempio, sostiene non trovarsi contezza di Dio appresso ai Greci, nè potersi rinvenire da umano ingegno, se manchi il dono sovrannaturale della fede.[5] S. Remo afferma, la cognizione di Dio

[1] Tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. *De divers. quest. octoginta*, Q. XLVI.

[2] Dicendum, quod Deum esse et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos *S. Theol.*, P. I, Q. II, A. 2.

[3] Prima opinio (si parla del conoscersi Dio per fede) manifeste falsa apparet. *QQ. de veritate*, Q I, A. 12.

[4] Et secundum hoc duplex est liber: unus scilicet scriptus intus, qui est Dei aeterna ars et sapientia; et alius scriptus foras, scilicet mundus sensibilis. *Breviloquii*, P. II, Cap. XI.

[5] *Cohort, ad Graec.*, pag. 9, 30. Apolog. II, pag. 87.

aversi solamente da Dio, e per suo puro beneplacito.[1] Tertulliano vuole che a nessuno giunga notizia di Dio senza Cristo: *nemini Deus cognitus sine Christo.*[2] Contro a siffatte esagerazioni, che confondono miseramente la filosofia con la teologia cristiana, stanno le obbiezioni di sopra allegate; ma non istanno in modo alcuno contro alla filosofia cristiana in genere, sì patristica e sì scolastica. Nella quale si trova apprezzata a dovere la esperienza e la ragione, e di rado sacrificate l'una e l'altra alla teologia cristiana, tutta fondata nella fede religiosa.

Consento ben volentieri che gli stessi padri e dottori, di sopra eccettuati, non sempre si tennero per entro giusti confini. Anche appo loro si trova talvolta confusa la teologia con la filosofia, e quella e questa identificate con la religione. Per cagion d'esemqio, S. Agostino dichiàra, esser tutt'uno la filosofia e la religione.[3] S. Tommaso confessa risoluto, che la teologia imperia su tutte le altre scienze.[4] S. Bonaventura riduce tutte le scienze, che chiama arti in largo significato, alla teologica.[5] Ma tutto ciò dimostra la prevalenza, che avea, a loro giudicio, la religione e la teologia su tutto l'umano sa-

[1] *Advers. Heres.*, Cap. II, IV.

[2] *De anima*, I. 11; *De praesent* her., 7.

[3] Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, idest sapientiae studium, et aliam religionem. *De vera relig.* VIII.

[4] Theologia imperat omnibus aliis scientiis. *Proleg.* in lib. I. sent.

[5] *De reductione artium ad theologiam.*

pere, e non mai l'aver eglino annullata la filosofia in seno della religione e della teologia. Adunque, ancor accettando che i padri e i dottori della Chiesa non sempre ben distinsero la filosofia dalla teologia; non però sarà giustizia di non tener nessun conto della loro filosofia.

III. Ci è parso indispensabile premettere tali osservazioni, dovendo al presente ricordare, per la Unità dialettica, le principali sentenze della filosofia cristiana, nel secolo passato al tutto disprezzata dai novatori metafisici, e nel secol nostro da tutti i positivisti negata affatto, e da alcuni speculativisti, come ad esempio dallo Schleiermacher, dal Witte, dal Liebner e dal Hjort, affermata in modo erroneo, o mistico, o panteistico. Se non che, non iscrivendo di proposito storia di filosofia, e necessitato d'avacciare, come direbbe il buon Cavalca, il lavoro, ragionerò, per la filosofia patristica, solamente di S. Agostino, e, per la filosofia scolastica, di S. Tommaso, e aggiungerò poche parole del Suarez, che contiene la ricapitolazione della patristica e della scolastica. Salvo maggiore brevità, che userò per i filosofi moderni, mirerò, così come ho fatto per i filosofi antichi, la quistione della Unità dialettica dal doppio lato de'termini e della relazione.

Cominciando da S. Agostino, questi, nel definire l'ordine universale, scrive: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* [1] Ora, giusta il suo avviso, che

[1] *De civitate dei*, XIX, 13

sono il *pari* ed il *dispari?* Sono forse termini contradditorii? Non certo; giacchè gli appella contrarii. Considerando, infatti, la bellezza che risulta dagli elementi simili e dissimili, dice aperto: *ex contrariis omnium simul rerum pulcritudo figuratur.* [1] E cotesti contrarii, dai quali deriva l'universo bello ed ordine, hanno un mezzo in cui si conciliano? Secondo il Tagastese, l'hanno senza dubbio, e l'annunzia in queste parole: *Contraria per aliquam copulationem ad unam convenientiam rediguntur.* [2] E dove consiste siffatta copulazione? Fra breve il vedremo: per ora ci basti sapere che per S. Agostino gli opposti termini, formanti la Unità dialettica, furono risguardati contrarii e non contradditorii.

S. Tommaso, dal canto suo, primieramente stabilì che i termini contradditorii non comportano mezzo di sorta (Lib. I, Cap. III, Num. IV). Quanto agli opposti contrarii, il linguaggio dell'Aquinate è ben altro. Egli confessa in modo risoluto che nella opposizione contraria i due estremi sono realmente qualcosa: *In oppositione autem contraria utrumque extremum aliquid est realiter.* [3] Se per S. Tommaso gli opposti contrarii, a differenza degli opposti contraddittorii, sono reali, ciò vuol dire senza fallo che i primi, a divario dei secondi, comportano qualche mezzo anche reale, in cui si uniscono ed accordano. Parrebbe dunque dovesse affermarsi

[1] *De ordine*, I, 7.
[2] *De vera religione*, I, 32.
[3] *De quatuor oppositis*, Cap. II.

senza più, che, giusta l'opinione del nostro dottore, il principio di contraddizione è *principium tertii exclusi*, e che il principio di contrarietà *principium tertii inclusi.*

La quale conclusione, bisogna confessarlo, è troppo affrettata, chi voglia mettere in comparazione diversi luoghi delle opere tomistiche. In queste altrove è sentenziato: Le forme de' contrarii, secondo l'essere che hanno nella materia, sono contrarie, onde scambievolmente escludonsi; secondo poi che sono nell' intelletto, non sono contrarie, ma uno dei contrarii è ragione intelligibile dell' altro, perchè l' uno per l' altro si conosce. [1] Nelle quali parole, a prima giunta, mostrasi un progresso ed un regresso, già s' intende da lati diversi, dallo Stagirita all'Aquinate. Sembra che S. Tommaso abbia regredito rispetto ad Aristotile; poichè questi avea riconosciuto in natura la unione dei contrarii, nel fatto specialmente della generazione; laddove quegli ammette che i contrarii, secondo l' essere che hanno in natura, sono contrarii, e si escludono: *invicem expellunt.*

Pure, studiando più e più, rimane assai dubbio il regresso. Il dottore d' Aquino vuol considerare in quel luogo i contrarii, come con-

[1] Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae, unde et se invicem expellunt. Secundum autem guod sunt in intellectu, non sunt contrariae, sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. *S. contra Gent.*, lib. II, Cap. XXX, 6.

trarii, ciò è a dire nel semplice elemento d'opposizione; lasciando da banda l'elemento di relazione in essi nascosto e innegabile. Tanto più tale dottrina è da tenere, in quanto che S. Tommaso, nell'ordine sovrannaturale, confessa aperto la necessaria unione dei contrarii, come dire nel Cristo, chiarito da lui necessaria unità di persona nella dualità delle contrarie nature, divina ed umana.[1] Vero è, che nel medio evo prevalse l'opinione, che per virtù della onnipotenza divina poteano unirsi i contrarii, che sieno affatto contrarii, cioè i contradditorii. Ma l'onnipotenza divina può forse fare quel che non si può, cioè il contraddittorio e l'impossibile? Cotesto non è mai caduto in mente di S. Tommaso; in guisa che, giusta il costui opinare, la onnipotenza divina sia in grado d'unire quegli opposti, che sono semplici contrarii e non contraddittorii. I quali ultimi, per nessun miracolo di mente e di potenza, ponno accordarsi negli ordini dell'essere. Se negli ordini del conoscere s'accordano, ciò avviene per astrazione; la quale, com'è detto, connette quello ch'è effettivamente disunito, e sconnette quello ch'è effettivamente unito.

Rimettendoci in via, diciamo dunque che il regresso fatto dall'Aquinate a rispetto d'Aristotile è assai dubbio; avendo osservato che il filosofo cristiano, bene studiato, non isconosce l'unimento fra i contrarii nel giro del naturale

[1] *S. Theol.* P. II, Q. XXII, A. 3-6.

e del sovrannaturale. A rispetto però dello stesso Aristotile, abbiamo nell'Aquinate un progresso certo; ed è, che per costui gli opposti contrarii, in risguardo all' intelletto, non escludonsi in modo alcuno; essendo l' uno ragione e cognizione dell' altro. Invece per Aristotile, com'è osservato, i contrarii escludonsi negli ordini del pensiero. Da altra parte, è necessità confessare che un tal progresso si ottiene a troppo caro prezzo; perciocchè se appo la filosofia aristotelica traspariva appena la divisione della logica dalla metafisica, appo la filosofia tomistica la stessa divisione appare manifesta; e così spezzansi due scienze, che vogliono distinguersi, e non dividersi, e tanto meno contraddirsi. Or S. Tommaso fa che si contraddicano, affermando negli ordini formali il nesso intimo e necessario fra i contrarii, che avea negato negli ordini reali e naturali. Da tutto ciò l' ultima conclusione è, che la dottrina degli opposti contrarii restò impigliata nelle dubbiezze della scuola peripatetica, anche dopo tanti secoli che corsero fino al più grande pensatore del medio evo.

Il Suarez, ch' è uno degli ultimi scolastici più acuto ed erudito, sforzasi a distrigare dall' intrigo in che trovavasi la dottrina degli opposti contrarii. Egli distingue i contrarii in perfetti (*perfecta*) e in imperfetti (*refracta seu remissa*). In fatto de' contrarii perfetti, che sono tutt' uno con i contraddittorii, negò fra loro ogni reale unione e inclusione; confermando la dottrina logica e metafisica di tutti i tem-

pi, dall' epoca greca alla sua epoca cristiana. In fatto de' contrarii imperfetti, che sono, a parlar proprio, i contrarii, senza più, tenne altro avviso, e dichiarò schietto e tondo fra loro possibile la unione. Il suo parere intorno ai contraddittorii e ai contrarii trovasi ricapitolato in questa sentenza: *Repugnare contraria, quae habent formas essentialiter differentes, non ea quae in quacunque gradu remisso existunt.* [1]

Dal detto si par chiaro, che, secondo il Suarez, i contrarii essenzialmente differenti, sono contraddittorii, ed escludonsi; e che i contrarii temperatamente differenti, sono davvero contrarii, ed includonsi in qualche mezzo conciliativo. Si dirà che coteste distinzioni sono vane sottigliezze da scuola! Così forse non parrà a chi voglia giudicare senza passione, e ponderare che prima delle sottigliezze della scienza v'ha le sottigliezze della natura, vo' dire le differenze, che questa presenta a ogni passo sottili, sottilissime! Come, dunque, cansarle nella scienza? Ciò nonostante, era sempre necessario che il Suarez ponesse distinzione più esatta e scientifica fra i contraddittorii e i contrarii. Il che non venne praticato da lui, e tanto meno dagli altri suoi predecessori.

IV. La relazione fra i termini opposti, ch' è l' altro lato da cui vuolsi guardare il problema della Unità dialettica, venne come per indiretto considerata dalla patristica e dalla scolastica.

[1] *Metaph.*, Disp. IV.

Tutte e due le filosofie si mostrarono sollecite ad accordare, quanto era possibile, il nuovo pensiero cristiano con l' antico pensiero pagano, sovrattutto nei due punti importantissimi delle idee di Platone, e dall' atto puro d' Aristotile. In ciò fare, i padri e i dottori della Chiesa rivelarono chiaro il loro avviso circa alla relazione fra i termini opposti dell' Uno e del Vario.

In risguardo alla idea, fecero buon viso più all' ideale platonico, che all' ideale aristotelico. Parve l' ideale aristotelico un'astrazione, un semplice concetto della mente; laddove nell'ideale platonico vedeasi un eterno ed assoluto esemplare. S. Agostino, che a giusti titoli è avuto per capo della filosofia patristica, commentando Platone, insegnante nel Timeo che le idee non vanno soggette a nascere e perire, [1] scrive a] questa maniera: Poichè le idee nè nascono, nè periscono, secondo esse debbe formarsi ciò che può nascere e perire, e tutto ciò che nasce e perisce. [2] Donde vedesi che Agostino accetta le idee platoniche nel significato di estemporanei esemplari, giusta i quali devono esser esemplate le cose temporanee. Se non che, siccome Platone considera talvolta ciascun esemplare sussistente in sè stesso, credendo per tal guisa d' amicarsi,

[1] « Fatiri oportet esse speciem, quae semper eadem sit, sine ortu atque interitu ». *Timaeus*..

[2] « Cum ipseideae neque oriantur, neque intereant, secundum cas tamen formari dicitur, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. *Quaest.* LXXXIII, IX.

come avvisa il Becker, [1] il politeismo pagano; il Tagastese, per converso, a favorire il monoteismo cristiano, mette tutti gli esemplari eterni nel Verbo divino. Del sicuro, anche Platone avea alluso nell'Alcibiade al Verbo divino col suo Λογος eterno; ma certo non in quel modo esplicito che fece S. Agostino in tanti luoghi delle sue opere, come ad esempio in questo: *Est ars quedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium, incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno.* [2]

S. Tommaso, che tutti hanno a buone ragioni per capo della filosofia scolastica, adottò ancor lui l'esemplarismo platonico, innovato da S. Agostino. Di che ci contentiamo d'allegare cotesta lucida sentenza: *Idea exemplar est; secundum hoc se habet ad omnia, quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus.* [3] E ancora nel Verbo divino, a guisa di S. Agostino, allogò gli esemplari eterni: *Oportet dicere quod in divina sapientia rationes omnium rerum, idest formas exemplaris in mente divina existentes.* [4] La qual dottrina, comune alle due filosofie patristica e scolastica, venne da quello splendido ingegno di San Bonaventura così compendiata: *Deus est esse purissimum, absolutum, primarium, universalis omnium causa efficiens, exemplar et terminans,*

[1] Opera cit., pag. 10.
[2] *De Trin*,, Lib. VI, Cap. 2.
[3] *S. Theol.*, P. I, q. XV, 3.
[4] Ibid., Q. XVIII, 18.

sicut causa essendi, ratio intelligenti et ordo vivendi. [1]

In questi pochi accenni della filosofia cristiana, a ben guardare, trovasi la quistione della Unità dialettica implicitamente sciolta. Per essa filosofia Dio è l'Uno reale per propria essenza, in cui si contiene il Vario ideale, e pel quale Vario ideale esiste e vive il Vario reale del mondo. Con tale soluzione il filosofismo patristico e scolastico penetrò che le idee formano la relazione mediatrice fra i due termini estremi dell'Uno reale e del Vario reale. Il difficile però stava in assodare, per che guisa le idee formano siffatta relazione mediatrice. Chi ben medita, non può disconoscere al proposito che il padrismo ed il dottorismo non andarono di là dalla partecipazione analogica di Platone. Dio si predicava del mondo in modo analogico: dal mondo si arrivava a Dio in modo analogico: fra le cose e le idee si cercavano sempre analogie estrinseche ed arbitrarie. Or se l'analogia ha non piccolo valore nell'arte, fondandosi questa in gran parte nella imitazione e rappresentazione; nella scienza, dove s'indaga necessarie relazioni, l'analogia diventa inutile, e spesso dà luogo al sofisma di parlar figurato. Anzi, al proposito vuolsi avvertire che, se Platone accetta a volte necessaria la comunicazione fra le idee e le cose, i padri e i dottori della Chiesa si rassegnano ad una comunicazione arbitraria, preoccupati dalla paura ecces-

[1] *Itin. mentis in deum,* Cap. III.

siva di ricadere nel politeismo e nel panteismo pagano.

Pur nondimeno, è forza confessare che il cristianesimo, a differenza d'altre religioni, possedea al proposito due importantissimi veri: il pensiero, concepito come forza vivente e cosciente, cioè come spirito; e la creazione, considerata come universale relazione fra Dio e il mondo. La filosofia patristica e scolastica, giovandosi della dottrina aristotelica dell'atto puro, la riferì al pensiero, come spirito, e quindi chiarì Dio spirito assoluto e perfetto, al tutto isolato dall'universo, risedente in un trono inaccessibile. Per il che avvenne che essa filosofia, nella creazione, vide più che una necessaria, un'arbitraria relazione fra l'assoluto e il relativo, prodotta da semplice beneplacito divino. Con la dottrina delle idee platoniche si pervenne ad una analogica relazione, e con la dottrina dell'atto puro si giunse ad una separazione sofistica di Dio dal mondo, dell'Uno dal Vario. Nel che influì anche l'ideale platonico, che, situato pure in un trono inaccessibile, era appena concesso all'uomo d'avvicinarvisi per imitazione. Di tal guisa appresso alle due prime filosofie moderne la teorica della Unità dialettica mancò d'ogni sistematico valore.

Come se tutto ciò non bastasse, si volle arrogere che Dio è *fuori e sopra ogni genere*, e *fuori* e *sopra ogni categoria*. [1] Vero è che al-

[1] S. Tomm., *In lib.* 1. *sent. dist.* VIII, Q. IV, 3; S. Bonav., *In hexaemeron*, Sermo X.

cuni padri e dottori attribuirono le categorie anche a Dio, ma furono lesti a protestare che *attribuentur Deo figurative.*[1] Siamo dunque sempre là: al parlar metafisico e dialettico vien sostituito un parlar metaforico e sofistico. Il qual secondo parlare salta e non supera la difficoltà; nasconde e non risolve i problemi della scienza. Tanto, s'io non mi inganno, incontrò alla patristica e alla scolastica in risguardo alla difficile inquisizione della Unità dialettica.

V. Accanto a coteste due prime filosofie moderne, che intendevano accordare la ragion filosofica antica con la nuova fede cristiana, sorgeva altra filosofia, il cui centro era Alessandria, e perciò detta filosofia alessandrina, che si proponeva con istraordinario ardimento di conciliare tutta la ragion filosofica antica, abbracciante l'orientalismo e l'ellenismo, col cristianesimo. Di siffatto ardimentoso tentativo fu caposcuola Plotino. Questi sentì potente il bisogno della Unità dialettica, e tanto potente, che avvisò, ogni cosa esistere per l'Uno: *Omnia entia ipso uno sunt entia.*[2] Ma in che modo tutti gli enti sono dall'Uno e per l'Uno? Plotino, seguitando in ciò e in altro Platone, risponde che per la partecipazione tutti gli enti dipendono dall'Uno.[3] Se la partecipazione costituisce la necessaria relazione

[1] S. Bonav. *Declar. term. theol.*, P. 1, Cap. IV.

[2] *Enneades*, VI; lib. IX, 1. Parisiis, 1855.

[3] « Totum ens cuncta in se omnia continens, magis etiam existit multa et ab uno diversum, participatione tamen possidet unum ». *Ibid.*, VI; lib. VI, 13.

fra i due termini dell' Uno e del Vario, è da esaminare se essi termini, secondo Plotino, sieno contrarii o contraddittorii, e se la partecipazione, appo lui, rendasi più evidente e coerente, che non sia stata nei dialoghi di Platone.

Che i termini opposti dell' Uno e del Vario sieno contrarii, non è dubbio; giacchè Plotino accenna qua e là alla possibile unione di termini contrarii, non mai alla possibile unione di termini contraddittorii. [1] Che siasi riuscito a stabilire una partecipazione evidente e coerente, s' ha ragioni molte a dubitare. Prima di tutto Plotino distingue l' Uno per essenza dall' Uno a partecipazione. Chiarisce il primo *individuum*, cioè essenzialmente Uno, e il secondo *dividuum*, cioè Uno e Vario, o, per dir meglio, Variuno. [2]

Dell' Uno per essenza nulla si può predicare, nè l'ente, nè l'essenza, nè la vita; perciò è sopra tutte queste cose. [3] Tale Uno, così denudato d'ogni determinazione, è assolutamente primo. [4] Di qui avviene, non darsi nulla esistente in sè stesso, salvo che l' Uno. [5] Ridotto l' Uno per es-

[1] *Ibid.*, VI; lib. VI, 3.

[2] *Ibid.*, VI; lib. VI, 1.

[3] « Unum est tale, ut de ipso nihil praedicari queat, non ens, non essentia, non vita: propterea quod super haec omnia ». *Ibid.*, VI, lib. III, 8.

[4] « Omnino autem unum quidem existit primum: sed intellectus speciesque et ens prima esse non possunt ». *Ibid.*, VI; lib. IX, 2.

[5] « Constitit in se ipsa nihil habere, sed unum esse dumtaxat ». *Ibid.*, VI; lib. IX, 1.

senza a tali condizioni, perchè sia al possibile indeterminato, dee arrivarsi all' Uno per partecipazione, cioè all'Uno, che sia anche Vario per natura. Plotino crede d'uscire d'impaccio, proclamando l' Uno potenza di tutte le cose: *Potestas omnium; quae quidem nisi esset, neque caetera forent.* [1] Pur, se l'Uno si è posto di sopra d'ogni essenza, d'ogni vita, e sino d'ogni ente; come a un tratto si proclama suprema potestà delle varie cose? Noi possiamo da principio allontanare per astrazione dall'Uno molte qualità; ma, se da esso dilunghiamo anco la idea dell'ente, diviene affatto un nulla, e ogni aggiunzione posteriore è al tutto arbitraria. Or come mai dall' Uno, ch'è un nulla, può nascere il suo contrario, cioè il Vario? e che cosa a questo parteciperà, se nulla contiene, a nulla si riferisce? Per tanto la Unità dialettica di Plotino riducesi ad un vuoto desiderio, così com'è un vuoto contenuto l' Uno in che fondasi.

Il qual mio giudizio riconfermasi con la teorica delle categorie svolte da Plotino. [2] Le categorie intelligibili, che sono in sostanza le cinque leggi di che ragiona Platone nel Sofista, rimanendo separate dalle categorie sensibili, che sono in fondo in fondo le dieci categorie d'Aristotile; la dottrina della partecipazione plotiniana manca d'ogni necessario processo, alla stessa maniera di quella platonica. Da tutto ciò avviene che la

[1] *Ibid.*, VI; lib. III, 8.

[2] *Ibid.*, VI; lib I, II, III. In tutti e tre i libri occupasi Plotino delle categorie intelligibili e sensibili.

conciliazione dialettica fra l'antica filosofia e la nuova teologia, tanto giustamente domandata da Plotino, sembra nelle sue opere, senza dubbio importanti e profonde, invano aspettata.

Meno invano aspettata è essa conciliazione nelle opere anche importanti e profonde dell'Areopagita e dell'Erigena, che ponno aversi, quanto alla dottrina, per continuazione della filosofia alessandrina; sebbene il primo d'ordinario si alloghi nella filosofia patristica, e il secondo nella filosofia scolastica. Sì l'Areopagita e sì l'Erigena, a differenza di Plotino, fanno mal viso all'Uno astratto e indeterminato, per sè stesso infecondo, e insufficiente a spiegare i contrarii termini dell'universo. S. Dionigi l'Areopagita conviene con Plotino, che l'Uno precede e dall'Uno procede il Vario; conciossiachè scriva risoluto: *Nulla enim dualitas principiat, sed unitas erit principium omnis dualitatis.* [1] Ora qual è pel S. Padre siffatta unità? È Dio, in quanto è atto puro, non così veramente che escluda ogni potenza, ma così che includa l'universale e infinita potenza di tutti gli atti. *Primus actus*, egli scrive, *est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens.* [2] In coteste parole sembra siavi una luminosa anticipazione di quello che all'Hegel fa dire il suo devoto discepolo Vera in siffatta sentenza: L'idea assoluta non è l'atto

[1] *De divinis nominibus*, Cap. IV, 12.

[2] Ibid. Cap. V, 5.

puro, l'atto che esclude il movimento e la potenza, ma, al contrario, l'atto che pone il movimento e la potenza.[1]

Vero o non vero che sia tale riscontro, leva al presente notare che l'Areopagita, avendo allogata in Dio, come in infinita virtualità, l'Unità dialettica, scrive: *Deus igitur.... omnium est positio et ablatio.*[2] Or in che modo Dio è l'affermazione e la negazione di tutte le cose? Forse sotto il medesimo rispetto, in maniera contraddittoria, come oggi ha pensato l'Hegel? Nè manco per sogno. Dio è a un tempo l'affermazione e la negazione di tutte le cose, in quanto le afferma creandole, e nega ad esse, in crearle, tutto ciò che ripugna alla loro natura.[3] Oltre di ciò, l'Areopagita, discorrendo della universale unione, parla di termini contrarii: *Faedera contrariorum, rerum unitarum impermixtiones.*[4] Se non che, a tale dottrina dialettica, sempre ardita, se non sempre finita per ogni verso, fanno

[1] « L'idée absolue n'est pas l'acte pur, l'acte qui exclut le mouvement et la puissance, mais, au contraire, l'acte qui pose le mouvement et la puissance ». *L'Hegel et la phil.*, pag. 225; Paris, 1861.

[2] *De divinis nominibus*, Cap. II, 3.

[3] « Deus igitur omnium est positio et ablatio. Omnium quidem positio, ut qui omnia ponit et facit, atque, ut consistant, disponit: in ipso enim cuncta consistunt. Est autem omnium ablatio, ut qui ipsamet rerum positionem ac creationem componit atque concinnat, nec non aufert a rebus positis ea quae illarum naturae adversatur ». *De div. nom.* Cap. II, 3.

[4] Ibid, Cap. IV, 7.

contrasto altre opinioni dell'Areopagita; come ad esempio il ricadere nell'atto puro, quale *actus absolutus*, e il chiarire la creazione affatto libera. [1] Il quale contrasto dipende dal desiderio forte ch'era in lui, rimasto spesso frustato, di conciliare le antiche speculazioni filosofiche con le nuove intuizioni teosofiche.

Scoto Erigena, devo pur confessarlo, è per me un pensatore pregiato, più che tanti altri che porge la storia della filosofia. Spero in altro lavoro d'occuparmene largamente. Per me l'Erigena è un pensatore pregiato; non perchè sia un filosofo panteista, come han creduto il Brucker, [2] il Tennemann, [3] il Ritter, [4] il Möller; [5] non perchè sia un filosofo sincretista, come ha giudicato l'Hegel, [6] che mostra, come ben avverte lo Schlüter, di non averlo mai letto; [7] non perchè per opera dell'Erigena siasi avuta la filosofia cristiana, di cui vanno al tutto privi gli altri padri della Chiesa, come ha arbitrato il Hjort, [8] che in Germania si è con più larghezza occupato dell'Erigena, seguitato in parte dallo Stauden-

[1] Ibid. Cap. V, 7. *De caeleste hierarchia;* Lib. I, Cap. III.

[2] *Op. cit.* T. III, pag. 687-702.

[3] *Op. cit.* T. VIII, pag. 316-321.

[4] *Op. cit.* T. III, pag. 240-243.

[5] Iohan. Scotus Erigena und seine Irthümer, pag. 130-133; Mainz, 1844.

[6] Varles. über Gesch. ec. T. III, pag. 159; ed. cit.

[7] *De divis. naturae*, Praef., pag. XIII; M. Guestphalorum, 1838.

[8] Iohan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philos. ec.; Kopenhagen, 1823.

maier.[1] Io stimo assaissimo lo Scoto Erigena; perchè nel teismo cristiano, fra i due veri in esso contenuti (di sopra accennati, del pensiero, concepito come spirito vivente e cosciente, e della creazione, ritenuta come relazione fra Dio e il mondo), ha saputo penetrare il processo logico, in che difettano i diversi padri e dottori della Chiesa.

Prima dell'Erigena l'Areopagita avea divinato siffatto processo logico; e perciò l'Erigena, nella sua principal opera *De divisione naturae*, spesso non fa altro che accettare con molte allegazioni, e sviluppare con profonde inquisizioni la dottrina dialettica dell'Areopagita. Già l'Erigena, per desiderio di Carlo il Calvo, avea tradotte di greco in latino varie opere dell'Areopagita, sovrattutto quella *De'divini nomi*: nella quale, com'è visto, sonvi luminose anticipazioni del processo dialettico. Ma senza di ciò, l'Erigena, così come l'Areopagita, pone a principio della scienza una unità concreta e non astratta. Tutti e due allogano tale unità in Dio, dichiarando Dio affermazione e negazione di ogni cosa; al che l'Areopagita allude con queste parole: *Deus igitur omnium positio et ablatio*,[2] e l'Erigena con queste altre parole: *Essentia est, affirmatio: essentia non est, abdicatio: superessentialis est, affirmatio simul et negatio.*[3] Tutti e due pongono in Dio l'af-

[1] Ioh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit; Frankfurt, 1834.

[2] *De divinis nominibus*, Cap. II, 3.

[3] *De divisione naturae*, pag. 22; ed. cit.

fermazione e la negazione sotto diverso rispetto, cioè come termini contrarii e non contraddittorii. Il che abbiam provato per l'Areopagita, e per l'Erigena appare da questo: che egli, ragionando degli opposti contraddittorii, scrive: *Opposita autem in eo* (Deo) *cogitari vel intelligi vera ratio prohibet.* [1] Ma l'Erigena, mente originalissima com'era, non contentasi di ripeter le altrui sentenze. Egli si adopera di svolgerle a modo suo: del quale svolgimento abbozziamo alcune cose, che risguardano la Unità dialettica.

L'Erigena indaga principalmente come il Vario disvolgasi dall'Uno. L'Uno primitivo pone nella Natura, intesa questa in un significato assai largo, conforme alla parola φύσις, che vuol dire *Universale genitura.* Egli, infatti, scrive: *Natura est enim omnium essentia;* [2] e spiegando coteste parole, aggiunge: *Omne quod existit, non in re ipsa existit, sed participatione verae existentis Naturae existit.* [3] Tale vera esistente Natura è Dio. Il quale è chiarito Principio, Mezzo e Fine: Principio, perchè da Dio sono tutte le cose, che partecipano della essenza; Mezzo, perchè da Dio e per Dio sussistono tutte le cose; Fine, perchè a Dio si muovono, richiedenti, ciascuna, la propria perfezione. [4] Dio, qual

[1] *Ibid.*, pag. 12.

[2] *De divisione naturae;* lib. I, pag. 13, 20.

[3] *Ibid.*, lib. I, pag. 13.

[4] « Est igitur Principium, Medium et Finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; Me-

Principio, Mezzo, Fine dell'universo, è *Sintesi prototipa.* Della quale sintesi la spiegazione è tutta in queste parole: *Non est igitur* οὐσία, *quia plus est quam* οὐσία, *et tamen dicitur* οὐσία, *quia omnium* οὐσιῶν, *idem essentiarum creatrix est.*[1] Adunque Dio è l'Uno primitivo, in quanto è Natura per propria essenza; e la Natura per propria essenza è creatrice; in modo che per intender come dall'Uno primitivo si dispieghi il Vario successivo, è mestieri studiare le principali divisioni che porge la Natura creatrice.

L'Erigena, profondatosi in siffatto studio, scovrì che la Natura creatrice abbraccia quattro principalissime divisioni, che sono per lui anche opposizioni, già s'intende per le cose dette, contrarie e non contraddittorie. Le quattro divisioni della natura sono: creatrice e non creata, creata e creatrice, creata e non creatrice, non creatrice nè creata.[2] La prima, creatrice e non creata, è Dio; la seconda, creata e creatrice, è il

dium autem, quia in seipso et per seipsum subsistunt omnia; Finis vero, quia ad ipsum moventur, suaeque perfectionis quaerentia ». *Ibid.*, lib. I, pag. 11.

[1] *Ibid*, lib. I, pag 23.

[2] « Videtur mihi divisio Naturae per quatuor differentias, quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, et quarta denique quae nec creat, nec creatur. *Ibid.*, lib. I, pag. 2. Qui stesso mostra la loro opposizione, della terza verso la prima, della quarta verso la seconda, e l'apparente impossibilità della quarta. Ved. ancora, lib V, pag. 590.

Verbo divino; la terza, creata e non creatrice, il mondo sensibile; la quarta, nè creatrice nè creata, è lo stesso mondo sensibile, che, trasformato e ritornato in Dio, non più crea, nè più vien creato. Coteste quattro specificazioni della Natura, non sono quattro combinazioni meccaniche e accidentali, ma quattro derivazioni dinamiche ed essenziali: il che forma il processo logico, dall' Erigena mirabilmente avvertito. Difatto, la Natura, come *Universale genitura*, è processo necessario dallo stato universale allo stato speciale, consistente nel processo dialettico dalla potenza all'atto. Il quale processo dialettico è chiamato: *motus stabilis et status mobilis;* [1] e costituisce, sotto diversi rispetti, Dio, qual Natura increata e creatrice: il Verbo divino, qual Natura creata e creatrice: il mondo sensibile, qual Natura creata e non creatrice: e il mondo trasformato e incelato, qual Natura increatrice e increata.

Ho detto che siffatto processo dialettico, per l'Erigena, *è stabile moto e stato mobile;* a cagion che la Natura, primitivamente Dio, è stato e moto a un tempo, venendo Dio da θεῶ, che significa correre o muoversi; [2] e siccome il correre e il muoversi divino è in sè stesso e a sè stesso, così Dio sta immutabilmente in sè stesso, e di

[1] *De Divisione naturae*, lib. I, pag. 12.

[2] « Cum autem a verbo θεω, θὲος, currens recte intelligitur. Ipse enim in omnia currit, et nullo modo flat, sed omnia currendo implet ». *Ibid.*, I, 12.

sè stesso tutto riempie.[1] Ho detto inoltre che il processo dialettico abbraccia, sotto diversi rispetti, la stessa Natura, come Dio e come mondo; perciocchè l'Erigena scriva in modo solenne: *Una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi.*[2] Ho detto in ultimo che le quattro specificazioni della Natura sono derivazioni necessarie, e non accidentali combinazioni; giacchè il medesimo Erigena così ricapitola il suo sistema dialettico: *Et post quadrifariam universalis naturae theoriam in praedictis quatuor speciebus, quarum duas quidem in divina natura propter rationem principii et finis, duas in natura condita, ratione vedelicet causarum et effectuum in causas, hoc est rationes, in quibus subsistunt.*[3]

Pure il tempo suole, per così dire, vendicarsi degli uomini grandi, che divagano dalle idee in quello predominanti, facendole ad essi ripetere, quasi senza lor volere, e mettendoli così in contraddizione seco stessi. L'Erigena, per esempio, avea penetrato in modo nuovo la dottrina del processo dialettico dall'Uno al Vario, trasformando l'analogica partecipazione platonica, e l'arbitraria creazione patristica in necessaria

[1] « Deus enim currens dicitur, non quia extra se currat, qui semper in seipso immutabiliter stat, quia omnia implet; sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia ». *De div. nat.*, lib. I, pag. 12.

[2] *Ibid.* lib. III, pag. 242.

[3] *Ibid.* lib. V, pag. 591.

creazione; e ciò nullameno, essendo prevalente nel suo secolo il concetto di arbitraria creazione, egli spesso l'accetta, come vedesi da questo luogo: *Per motum divinae naturae nihil aliud intelligendum est, praeter divinae voluntatis propositum ad ea condenda quae facienda sunt.* [1] L'Erigena ancora avea in maniera mirabile presentiti i tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi nelle quattro necessarie determinazioni della Natura; e nondimeno, risentendo gl'influssi della sua epoca, nega a Dio le categorie, o appena a lui le riferisce, come gli scolastici, *metaphorice aut translative.* [2] L'Erigena s'era studiato con singolare abilità di cansare il panteismo, distinguendo spesso l' Unità primitiva dalla Varietà successiva della Natura; [3] e pure la filosofia panteistica alessandrina, di cui egli è continuatore, gli fa ripetere qua e là sentenze, che sanno di panteismo; come, per allegarne alcune, sarebbero queste: *Natura divina est enim omnium essentia:* [4] *Natura divina per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio substantia omnium:* [5] *Per omnia divina Natura creatur.* [6]

Ormai nessuno mettendo in dubbio che una critica, appoggiantesi in poche e dispiccate sen-

[1] *De div. naturae*, lib. I, pag. 13.
[2] *Ibid.*, lib. I, pag. 20-26.
[3] *Ibid.*, lib. II, pag. 85; lib. III, pag. 242.
[4] *Ibid.*, pag. 13.
[5] *Ibid.*, pag. 9.
[6] *Ibid*, pag. 20.

tenze, non è giusta, mi si consentirà di sostenere che da esse non si può inferire, esser stato l'Erigena un panteista. Pur si dirà: v'ha in lui il processo logico necessario dalla Natura creante alla natura creata. Ma io son persuaso che tale processo non induca panteismo, e già in parte l'ho provato (C. III, n. VIII); e sul medesimo argomento mi farò di nuovo nel terzo libro. Del resto, il mio scopo attuale non è di mostrare che gli storici di filosofia hanno mal classificato lo Scoto Erigena nel novero de'panteisti. Lo scopo attuale era d'accennare, quanto al problema della Unità dialettica, l'aver l'Erigena ben sentita la necessaria relazione fra i contrarii termini dell'universo.

VI. Ed ora dobbiamo passare dalle due prime filosofie moderne alla terza filosofia moderna, che d'ordinario appellasi filosofia del risorgimento. Prima di fare tale passaggio, cerchiamo di cavare alcun costrutto storico dalle due prime filosofie moderne, appellate l'una patristica e l'altra scolastica. In esse, per comparazione alla filosofia antica, si trovano, in risguardo alla quistione che tratteggiamo, de'pronunziati importanti e progressivi. Sant'Agostino e San Tommaso riconobbero con risolutezza ch'era possibile relazione reale solo fra gli opposti contrarii, a differenza degli antichi, i quali avean lasciate molte dubbiezze da siffatto lato. Fra gli opposti contrarii, tanto il Tagastese quanto l'Aquinate, ritornarono alla partecipazione analogica di Platone, ed esagerarono la dottrina dell'atto puro di Aristotile; in modo

che non raggiunsero la necessaria relazione fra l'Uno assoluto e il Vario relativo. Plotino, l'Areopagita e l'Erigena accettarono anche la possibile unione e conciliazione fra gli opposti contrarii, e non fra gli opposti contradditorii. Si adoperarono con profonda speculazione di rinvenire tale unione e conciliazione fra gli opposti contrarii in Dio. L'Erigena, più che Plotino e Dionigi, avendo inteso Dio, come Natura necessariamente creatrice, ha meglio colta, nelle due prime filosofie moderne, la relazione fra i contrarii termini della Unità dialettica.

Ciò nullameno, nelle due prime filosofie moderne, state ora smoderatamente ed ora moderatamente devote al cristianesimo, non mancavano degli equivoci, risguardanti sì la natura de' termini opposti, e sì la natura della relazione fra essi termini. Nella scienza, così come nella natura, niente va perduto. Gli equivoci dànno luogo ad altri equivoci, sino a che si perviene o ad una madornale assurdità, od anche ad una grandiosa verità. Di tal guisa avverasi la bellissima sentenza dello Schillèr: *La storia del mondo è il giudizio del mondo :* Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Il che si osserva di preferenza nella storia della filosofia, dove le opinioni seguenti sono giudizio delle opinioni antecedenti; e quelle e queste unite formano la procedura storica e scientifica del pensiero umano. Ma lasciamo le generalità, *chè la via lunga ne sospigne.*

Nelle due prime filosofie moderne, come detto è, parlossi di contrarii perfetti e imperfetti, di

affermazioni e negazioni insieme accoppiate. In tutto ciò, del sicuro, v'erano degli equivoci. A questi aggiungeansi altri, che cioè per opera della onnipotenza divina poteano unirsi negli ordini delle cose anche i termini contradittorii. S. Tommaso, come s'è avvertito, si tenne dall'incorrere in simile assurdo. Pur non mancavano altri teologi, che, credendo d'esaltare il potere e il sapere divino, a questo attribuivano non solo il misterioso e il miracoloso, sì eziandio l'impossibile e lo strano. Niccolò de Cusa (ch'io risguardo come trapasso storico dalle due prime filosofie moderne alla terza filosofia moderna, appunto perchè in lui abbiamo tuttavia un pensatore incerto fra la dialettica scolastica, ch'è per declinare verso l'occaso, e la dialettica riformata, che, nuova stella, è per apparire nell'orizzonte scientifico) credette forse di cessare gli equivoci, ammettendo in Dio una *coincidenza di contradittorii: ubi contradictoria coincidunt.*[1] Avea ancor detto che Dio è *assoluta quiddità del mondo. Absoluta quidditas mundi.* Ma in ciò era stato preceduto dall'Erigena, che avea dichiarato Dio *essenza di tutte le cose: Est enim omnium essentia.* La grande novità arrecata dal Cusano era d'aver asserito, senza provarlo, esser Dio *coincidenza di contradittorii.* La voce era stata emessa, e non potea più mai ritirarsi; e, altisonante com'era, dovea ripercuotersi, a guisa di eco, lontanamente. E si riper-

[1] *De docta ignorantia*, lib. II, Cap. V.

cosse non pure lontano, sì anche troppo forte e con troppe ripetizioni!

Il Bruno, ingegno potentissimo e arditissimo, profittò di quella *coincidenza di contraddittorii*. Credendola non già un vero misterioso, come il Cusano, ma un vero evidente e razionale, sospettò di poterla allargare a tutte le azioni e a tutte le proposizioni opposte. Nelle opere del Nolano trovasi questo memorando pronunziato: Per il che non vi sonerà mal ne l'orecchio la sentenza di Eraclito, che disse, tutte le cose esser uno; il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose; e per che tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le definizioni gli convengono, e per tanto *le contraddittorie enunciazioni son vere.*[1] Ad Aristotile, come abbiam visto, sonò assai male la sentenza di Eraclito; e persuaso fermamente che i contraddittorii non patiscono mezzo, arbitrò che non era possibile che Eraclito tanto avesse pensato in sul serio. Al bruno invece sonò assai bene la sentenza eraclitea. Nondimeno, la pillola, a così dire, era assai amara, e non fu potuta tutta digerirsi dal Bruno. Questi, infatti, vomitolla in parte, ritornando all'antico cibo; voglio dire all'antica dottrina degli opposti contrarii, considerati come termini estremi solo atti a comportare un termine medio. Così, per lui, tutto ciò che avviene « è da contrari, per contrari, nei contrari, a contrari, perchè nell'universo tutto è mobile, e la mobilità è continuo

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 285; Lipsia, 1830.

passaggio da un contrariò ad altro contrario ». [1] Ed altrove aggiunge: Chi vuol sapere li massimi secreti di natura, riguardi e contempli circa li minimi e massimi de li contrari ed oppositi. [2] Si dirà che il Bruno confondeva in uno contraddittorii, contrarii ed opposti. Sarà, ma io non credo che tanto di lui possa affermarsi risolutamente. In ogni modo, dalle cose accennate seguita che l'equivoco, incominciato col Cusano, si accrebbe non poco col Nolano, finchè dovea oggi regnar assoluto padrone d' una nuova logica.

Intanto, non lasciando il corso regolare della storia, dobbiamo ricordare dopo del Bruno il Rossi, altro ingegno nostrano non volgare, e che il Vico stimava degno *della più famosa università dell' Europa.* [3] Il Rossi ingegnossi di temperare l'asprezza del suono, che tramandavano le parole del Bruno. Lui, convinto che Dio era la mente suprema dell' universo, così ne parla: L'essere mentale non è un viluppo di estremi, rigidi contraddittorii, che è la più certa, e più chiara impossibilità; ma sibbene è un mirabile conciglio di mitigati e temperati contraddittorii, che è il vero più evidente e necessario. [4] Pannolini posti inutilmente ad una piaga, che disponevasi a divenire cancrenosa! Avendo sostituiti gli opposti contraddittorii agli opposti contrarii, ogni temperamento giungeva infruttuoso! La ruo-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 122.
[2] Ibid., Vol. I, pag. 291.
[3] *Opere*, Vol. VI, pag. 112; ed. cit.
[4] *Della mente sovrana del mondo*, Parte III, Cap. VI.

ta, per così dire, s'era posta per la china: dovea tutta percorrerla!

VII. Vedremo quindi a poco che l'ultima filosofia moderna, in cambio di ritirar la ruota dalla china, l'ha in giù frettolosamente precipitata. Frattanto esaminiamo per che guisa Niccolò de Cusa, Giordano Bruno e Tommaso Rossi risolsero il problema della relazione fra i termini opposti, che equivocamente appellarono contrarii e contraddittorii. Il Cusano, fra tante incertezze che presenta, coglie altissime verità, che risguardano la Unità dialettica. Da prima confessa che nell'universo v'ha una concreta unità, e così concreta, ch'è identica all'entità: *Unitas dicitur, quasi ontitas, ab ὂν graeco vocabulo, quod latine Ens dicitur, et est unitas entitas.* [1] Di poi dichiara siffatta unità concreta identica all'entità divina: *Deitas est itaque unitas infinita.* [2] In ultimo, e ciò più importa al nostro caso, fa della unità infinita la complicazione e la esplicazione di tutte le cose: *Unitas igitur infinita est omnium complicatio;* e poco appresso: *Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc, quod ipse in omnibus.* [3]

Cotesti veri sono più che sufficienti a mostrare che il Cusano, risolvendo il problema della Unità dialettica, pone in Dio il sovrano principio

[1] *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. VIII.
[2] Ibid., Lib. I, Cap. V.
[3] Ibid., Lib. II, Cap. IV.

dell'universo, e concepe la relazione tra Dio e il mondo, come complicazione ed esplicazione. In modo che se la relazione fra l'Uno e il Vario in Platone fu partecipazione analogica, in Aristotile connessione anche analogica, in Plotino partecipazione equivoca, in Sant'Agostino e San Tommaso creazione arbitraria, nell'Erigena creazione necessaria; nel Cusano è necessaria complicazione ed esplicazione. Or che cosa importa tale necessaria complicazione ed esplicazione? Cotesto, per lui, è difficile, anzi impossibile a intendere; conciossiachè la ragione ùmana da un lato vede che l'Uno infinito è complicazione del Vario: *Unitas igitur infinita est omnium complicatio;* e dall'altro si accorge che l'Uno infinito esclude il Vario, e non è in modo alcuno moltiplicabile: *Unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta:* [1] *Non recipit ipsa Unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis.* [2]

Dopo ciò che era a fare? Per ben seguitare nel processo dialettico, dovea conciliarsi l'apparente contraddizione penetrata dalla ragione. Invece il Cusano confessa la contraddizione, come cosa sussistente in Dio: *Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum;* [3] e persuaso di non poter conciliare i termini contraddittorii, si rassegna alla impotenza dialettica, confessata in queste memorabili parole: *Hoc au-*

[1] *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. III.
[2] Ibid. Lib. I, Cap. V.
[3] Ibid., lib. I, Cap. XXII.

tem omnem nostrum intellectum trascendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis. [1] La rassegnazione alla impotenza dialettica è la *Dotta ignoranza* del Cusano, non superabile dall' umana ragione. E pure se l'eminente pensatore sapea giovarsi d'altre sue dottrine, come quelle del *Possest*, applicato a Dio, e dell' *Alteritas*, considerata come causa di divisione, [2] potea sollevarsi dal momento sofistico al momento dialettico. Al contrario, del *Possest* fece una riconferma dell'atto puro d'Aristotile, esagerato dalla filosofia del medio evo, e dell'*Alteritas* una causa affatto negativa, riferibile solamente al mondo; [3] e così accrebbe e non decrebbe le contraddizioni. Nei quali diversi mancamenti influì l'equivoco introdotto da lui nella dialettica fra i termini contraddittorii e i termini contrarii.

Giordano Bruno non volle sapere della *Dotta ignoranza*, a cui s'era arrestato Niccolò de Cusa. Il Bruno, dal canto suo, scrive risoluto: *Natura facere possit omnia ex omnibus, et intellectus seu ratio cognoscere possit omnia ex omnibus.* [4] Tale cognizione, secondo il Bruno, consiste nel capire, come le cose tutte hanno il *concorrere in uno.* Vero è, che il Bruno talvolta ricade nella *Dotta ignoranza* del Cusano, scrivente così della conoscenza dell'Uno: Questa verità

[1] *De Docta ignorantia*, lib. I, Cap. IV.
[2] *Dialog. de Possest. De docta ign.* I, VII.
[3] *Dialog. de Possest. De visione Dei*, Cap. XIII.
[4] *De umbris idearum*, *Triginta int.*, IX.

è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobbiettabile, non sol che incomprensibile.[1] Ma, da altra parte, persuaso che « chi più s'avvicina a l'intelligenza dell'uno, si approssima più all'apprensione di tutto »[2] cerca l'Uno in ogni dove, nelle idee: *Una omnium specierum et actuum Idea;* nei numeri: *Monas una omnis numeri substantia;* negli effetti: *Una omnis effectus prima causa;* ne' fini: *Intentio una omnia disponens.*[3] Il più importante è, che egli confessò l'Uno, qual universale termine medio: *Medium unum per quod omnia consequuntur.*[4] Nè tale dottrina del termine medio è toccata per caso: di essa v'ha qua e là magistrali pronunziati. Dalle cose dette si par manifesto che il Nolano riconosceva nella natura e nella scienza la necessità ineluttabile, che il Vario si componga all'Uno; ciò è a dire la necessità della Unità dialettica. Ora tale Unità dialettica giunse a trovare senza incertezze e incoerenze? A questa domanda la risposta non è facile. Le opere varie del Bruno porgono senza dubbio dottrina molta e profonda, anche mirabile, ma non mai un sistema bello e ordinato. Ci guarderemo dal ripeter alcuni giudizii intorno a lui, come ad esempio quello del Tiraboschi, che il dichiara verboso, confuso, oscuro, appena in molti

[1] *Opere*, Vol. I, p. 407; ed. cit.
[2] *Opere*, Vol. I, pag. 292.
[3] *De monade, numero et figura*, lib. I, Cap. 2.
[4] Ibid., lib. I, Cap. 2.

luoghi s'intende ciò, ch'ei voglia dirci; [1] o quell'altro del Colangelo, che dice: Non conobbe altra regola, che quella del suo capriccio. [2] Un tanto uomo non si giudica con tanta leggerezza, e, vorrei dire, eziandio insolenza! Potea il Colangelo, come il Berti, dire senza più: la dottrina del Bruno non è certo la nostra, [3] ma non già volgere al potentissimo pensatore da Nola un'accusa, non so dire, se più ingiusta o se più scortese. Ciò nullameno, non è facile a giudicarlo, mancando nelle sue opere un sistema ben ordinato ed accertato.

Nel caso nostro è da confessare che il Bruno si adoperò a stabilire una suprema Unità dialettica; pure diversi dubbi s'oppongono a rinvenirla ne'suoi scritti. Un primo dubbio incomincia, appena voglionsi determinare i termini estremi fra i quali cercò essa Unità; già avendo notato che i termini opposti conciliabili, pel Nolano, ora sono contrarii ed ora contraddittorii. Un secondo dubbio si aggiunge in ispecificare quali sieno per lui gli opposti da conciliare, contrarii o contraddittorii che voglionsi; conciossiachè è vero che la sua attenzione è di preferenza trattenuta da due opposti del Massimo e del Minimo; e nondimeno sembra che siffatti opposti or debbano stringersi esclusivamente nel

[1] *Storia della letter. ital.*, Tomo VII, pag. 481; Modena, 1791.

[2] *Storia de' fil. e de' matem. napolitani*, Vol. III, pag. 121; Napoli, 1834.

[3] *Vita di G. Bruno*, pag. 301; Firenze, 1868.

mondo sensibile, per ispazio indefinitamente grande (*maximum*), e per le parti estremamente piccolo (*minimum*); or che debbano allargarsi all'intero universo, dove trova sì l'infinitamente grande *in esse* e sì l'infinitamente piccolo *in fieri*; ed or che debbano esser due principii, l'uno indipendente dall'altro. [1] Quest'ultima opinione è appena accennata, ed altrove scartata; [2] ma ciò riconferma le incertezze della sua mente. Non però di meno, quello che rimane certo è, che il Bruno non indaga l'Unità dialettica fra il pensiero e l'essere. Il problema della Unità dialettica, investigato come relazione fra il pensiero e l'essere, presentasi dopo Cartesio per opera del Kant. Laonde il Fiorentino mal si appone di dar lode allo Spaventa, per aver pronunziato del Nolano tale giudizio: In Bruno l'unità, la sostanza è la semplice *coincidenza*, e non già *l'insidenza* dell'essere nel pensare; e in questo difetto (nel difetto, cioè, del *pensiero* come principio) consiste la sua oscurità. [3] Il Fiorentino, pur sempre passionato nel lodare e nel biasimare, non avvedesi che i lavori critici dello Spaventa, pregevoli da varii lati, hanno il grave inconveniente d'attribuire ad autori e ad epoche, problemi o soluzioni di problemi, che appartengono ad autori ed epoche posteriori, come vedesi nel luogo qui allegato, e in altri di sopra esposti (Lib. I, Cap. I, Num. III).

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 291. *De Deo, seu mente*, N. XXIV.
[2] *De trig. idearum concept.* Num. II.
[3] Bernardino Telesio Vol. II, pag. 58; Firenze, 1874.

Un terzo dubbio incontrasi circa alla natura del termine medio, in cui devono conciliarsi i termini opposti; attesochè già avvertii che quello, secondo il Bruno, or include ed ora esclude gli estremi opposti. (Cap. I, Num. VI.) In questo secondo caso è ita ogni ricerca per l'Unità dialettica, che il medesimo Bruno mirabilmente divinava, dover consistere in un supremo termine medio: *Medium unum per quod omnia consequuntur.* E senza che, lo stesso Bruno accenna a diversi termini medii, sovrattutto a tre; i quali, pare, si riferiscano a Dio ed al mondo, ma egli di essi non dà un nesso necessario, nè una lucida spiegazione.[1] Un quarto ed ultimo dubbio, per non allegarne altri, è intorno alla natura di Dio. Il quale, nelle opere di lui, ha due significati, lasciati inconciliati; giacchè ora è avuto per attività prima, attuata in sè stessa, trascendente il mondo; ed ora per attività prima, attuantesi e immanente nel mondo. Onde or s'inchina al Dio personale della teologia monoteistica, ed ora al Dio impersonale della filosofia panteistica. Della prima opinione ecco alcuni esempli: *Actus vero metaphisicus est idem quod potentia, quia in aeternis idem est esse et posse, sicut Deum actu intelligere et potentia intelligere idem est.*[2] *Primo enim ens de prin-*

[1] « Medium vero tripliciter esse contingit. Aut primo, quia alteri subiicitur, alteri praesidet. Aut secundo, quia utrique praesidet. Aut tertio, quia subiicitur utrique ». *De mon. num. et fig.*, Lib. I, Cap. IV.

[2] *Summa termin. metaphis*, Num. V.

cipali significato actum significat esendi. [1] *Deus est enim omnia in omnibus, quia dat esse omnibus et est nullum omnium, quia est super omnia.* [2] Della seconda opinione ecco altri esempli: Tutte le cose sono nell' universo, e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi, e così tutto concorre in una perfetta unità. [3] Dio è ogni cosa, e quel che può essere ogni cosa, potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere di tutto l'essere. [4] *Monas tota intima et extima tota* [5] *Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus.* [6]

Tutti cotesti dubbii, accompagnati da non poche incoerenze, qual ultimo risultamento contengono? Forse che nel Bruno mancava o la potenza dell' ingegno, o la fortezza della volontà? Nè l'una nè l'altra cosa può asserirsi di lui, senza mostrare o ignoranza di fatti, o tracotanza di giudizio. L' ultimo risultamento che vogliamo trarre è questo: Il Cusano ed il Nolano cercano la relazione fra i termini opposti dell' Uno e del Vario: entrambi vedono una contraddizione fra essi termini: entrambi equivocano fra la contraddizione apparente e la contraddizione sussistente. Se non che, Niccolò de Cusa, ingegno eminente ma timido, confessa la contraddizione, come un

[1] *Summa term. metaph.*, Num. V.
[2] *De Deo, seu mente*, Num. XXVIII.
[3] *De la causa, princip. et uno*, Dial. V.
[4] Ibid. *Dial.* III.
[5] *De immenso et innumerabile*, Lib. I, Cap. XIII.
[6] Ibid., Lib. V., Cap. VI.

mistero inesplicabile, e Giordano Bruno, ingegno del pari eminente ma ardito, mette sforzi maravigliosi a superare la contraddizione, e in ciò fare si agita incerto fra una teologia morente e una filosofia nascente. Forse il Bruno volea tutto conciliare, anche l'antica teologia con la nuova filosofia, secondo che imponeagli l'*Ars magna* del Lullo, che tanto ammirava, e il cui autore chiamava: incolto eremita inspirato da un genio divino; [1] ma forse al peso gli omeri dello sventurato e grandissimo pensatore venner meno.

Il Rossi, alla sua volta, non vuole annullare uno dei termini, o Dio o il mondo; e quindi s'ingegna a conciliarli. Nella qual cosa fare si avviene, come il Cusano ed il Nolano, nella contraddizione, che cerca di ridurre a limiti ristrettissimi. Primieramente, è da ricordare che il Rossi ebbe della mente il medesimo concetto grandioso del Vico e del Cardano: il primo de' quali fu coetaneo ed amico del Rossi, ed il secondo a costui di poco antecessore. Il Vico ritenne la mente suprema fattrice delle cose nella Natura, delle idee nella Scienza, de'fatti nella Storia. [2] Anche il Cardano avvisò, la mente esser tutto nell'universo: *Mentem omnia vel esse, vel fieri, vel posse;* [3] salvo che ciò asserì in senso panteistico, avendo sentenziato: *Mentem substantiam esse aeternam, in omnia transmutabilem.* [4]

[1] Berti, *Vita di G. Bruno*, pag. 81.
[2] *Opere*, Vol. II, pag. 63, 67, 95; Vol. V, pag. 94-97.
[3] *De rerum varietate*, Lib. VIII, Cap XLII.
[4] Ibid., Lib. VIII, Cap. XLII.

Il Rossi accettò dal Vico e dal Cardano che la mente era tutto nell' universo; ma, a loro differenza, si messe di proposito a risolvere il problema dialettico, indagando per che guisa nella unità mentale sia compresa la varietà ideale e reale. Ciò avviene, giusta il Rossi, in quanto la *mente sovrana è mirabil nodo di due contraddittori.* [1] Ma perchè tal *nodo* è da lui appellato mirabile, quando invero è impossibile, una volta che l' Uno ed il Vario, Dio ed il mondo si concepiscano come termini contraddittorii? Il Rossi appella il *nodo* mirabile, persuaso che i contraddittorii di chè parla non sieno assolutamente contraddittorii, ma temperatamente contraddittorii. La mente, egli scrive, non è un viluppo di estremi rigidi contraddittorii, come ha voluto e vuol far credere Spinoza, ma è un concerto, e un ingegno di mitigati, e temperati contradittori, ed è il vero più bello, e maraviglioso, e il vero necessario. [2] Or, che cosa è tale distinzione, su la quale spesso insiste il nostro filosofo? Dirò alle corte: o essa distinzione ha un valore rettorico, e non serve a nulla, o ha un valore logico, e importa la differenza, a cui spesso richiamammo l'altrui attenzione, fra la contraddizione sussistente e la contraddizione apparente. Il Rossi adoperò espressioni equivoche; e ciò nocque alla soluzione del problema dialettico. Al che nocque ancora e l' aver dichiarata legge dell' universo il

[1] *Della mente sovrana del mondo*, Parte III, Cap. VI.
[2] Ibid., Parte III, Cap. VI.

principio d'identità:[1] e l'aver allogata nella mente suprema tutte le forme reali dell'universo:[2] e l'aver confuso l'Uno assoluto col tutto.[3] Le quali sentenze, e altre che potrebbono arrecarsi, provano questo: che Tommaso Rossi, nel fissare la relazione fra l'Uno mentale ed il Vario reale, non giunse a distinguere bene gli opposti contradditorii dagli opposti contrarii.

VIII. Fino qui delle prime tre filosofie moderne, dette patristica, scolastica e riformata; avanza a toccar di volo dell'ultima filosofia moderna. Prima che ciò facciasi, è necessario ricordare lo Spinoza, che pronunzia quasi l'ultima parola della filosofia riformata; aumentando la confusione in questa cominciata fra gli opposti contrarii e gli opposti contradditorii, e fra l'assoluto e il relativo. Egli, mettendo da banda ogni distinzione fra l'assoluto ed il relativo, tutto identificò nella divina sostanza: *Praeter Deum, nulla dari, neque concepi potest substantia.*[4] Da altra parte, convinto che l'universo constava di due opposti termini, cioè del pensiero e della estensione, che spesso dichiara termini contrarii, e talvolta anche contradditorii, conclude: *Sequitur rem extensam et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei.*[5] La sostanza divina, ridotta di tal guisa

[1] *Della mente sovrana del mondo*, Parte III, Cap. II.
[2] Ibid., Parte III, Cap. VI.
[3] Ibid., Parte III, Cap. VIII.
[4] *Opera omnia*, Vol. II, pag. 46; Ienae, 1803.
[5] Ibid, Vol. II, pag. 46.

a esser il complesso disarmonico di tutte le contrarie ed anche contraddittorie affezioni, divenne piuttosto sofistica, che dialettica unità, o al più fisica unità La quale ultima unità dal medesimo Spinoza vien così confessata: *Deum non nisi improprie unum et unicum vocari.* [1]

Lo Spinoza avea colta un'importante dottrina, ma non potette giovarsene. Egli spesso determina Dio, qual *causa sui et causa alius.* Per *causa sui* intende: *Id cujus essentia involvit existentiam;* e per *causa alius* intende: *Ex data causa determinata necessario sequitur affectus.* [2] Or tale dottrina, nelle opere del filosofo d'Amsterdam, non approda; perchè il concetto di causa è confuso col concetto di sostanza. Il quale ultimo concetto, se appresso ad Aristotile è oscuro; appo lo Spinoza è, più che oscuro, contradditorio. Da siffatto lato lo Spinoza è Bruno peggiorato; giacchè questi ritiene almeno che Dio sia una prima attività, assolutamente una; laddove lo Spinoza riduce Dio a una totalità onnimoda, cioè a un tutto di modi, nè più nè meno; siccome il Locke ridusse dopo lo spirito umano a un complesso di modificazioni. Così, la penultima filosofia moderna, venuta agli estremi risultamenti per opera dello Spinoza, travisò i termini e la relazione della Unità dialettica.

Come lo Spinoza pronunzia l'ultima parola della penultima filosofia moderna, il Kant pro-

[1] Ibid., Vol. I, pag. 103.
[2] Ibid., Vol. II, pag. 36, 55.

nunzia la prima parola dell'ultima filosofia moderna. A dir vero, l'ultima filosofia moderna esordì col Descartes. Questi, a maniera di Socrate, richiamò i suoi contemporanei allo studio della coscienza. Ma alla stessa guisa che in antico a Socrate successe Platone, che sentì forte il problema dell' Unità dialettica; così al Cartesio successe il Kant, che avvertì risoluto il problema della Unità dialettica, e che conchiuse nella dimanda: Come sono possibili i giudizii sintetici *a priori?* [1]

Cartesio avea presentato confuso il fatto della coscienza. Appena avea scorto in esso l'*io penso*, qual indizio di conoscere e di essere; onde il celebre di lui entimema: *Cogito, ergo sum.* [2] Il Vico fecesi ad osservare contro al Cartesio: Quel *cogito* è segno indubitato del mio essere, ma non essendo cagione del mio essere, non m' induce scienza dell'essere. [3] L'osservazione era preziosissima: con essa appariva chiara la dualità del conoscere e dell' essere, della quale ancora era a indagarsi l'Unità dialettica. Il Locke ed il Leibnitz esaminarono il fatto dell' *io penso*, e, per così dire, se lo divisero; l'uno appigliandosi all' *io sento*, con intenzione di cavare dal sentire tutto il conoscere; e l'altro affidandosi all' *io intendo*, per trarre dall'intendere tutto il conoscere. Onde manifestavasi chiara

[1] Wie sind syntetische Urtheile *a priori* moglich? *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 61 ; ed. cit.

[2] *Principia Phil.* Parte, I, 4. *Medit. métaph.* II, 10.

[3] *Opere*, Vol. II, pag. 118.

nel conoscere altra dualità del sentire e dell'intendere, della quale era a trovarsi l'Unità dialettica.

La Critica della ragion pura del Kant si agita continuo fra la esigenza e la impotenza scientifica di pervenire alla Unità dialettica. Al Kant vengon trovate delle unità parziali, affatto subbiettive; ma l'unità universale obbiettiva, che debbe esser davvero l' Unità dialettica, è un problema, di cui bisogna per sempre disperare. Avvenne al Kant quel che al Vico. Questi rinvenne i circoli parziali, e non mai il circolo universale della storia; e per conseguenza, come nel Vico dileguasi la necessaria continuità della storia, così nel Kant dissipasi la necessaria continuità della scienza. Fermandoci al Kant, questi vide che i moltiplici sensibili devono comporsi ad unità sensibile, e pone a tale scopo le due unità dello spazio e del tempo, ridotte esse medesime alla sola unità dell'*io sento*, da lui appellata *Unità subbiettiva della coscienza.* [1] Vide che ogni nostra cognizione incomincia con la esperienza, e non perciò tutte nascono dalla esperienza. [2] Quindi passò all' *io intendo*, e anche per questo cercò le unità, per comporre le varie intuizioni sensibili, e pose siffatte unità nelle dodici categorie, ancor esse ridotte alla *Unità obbiettiva della coscienza*,

[1] *Opera cit.*, pag 144.

[2] « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. *Ibid.* pag. 46.

che abbraccia le unioni de'moltiplici sensibili e intelligibili, compiute per opera de' giudizii. Vide in ultimo che la ragione dee raccogliere le moltiplici unità de' giudizii in alcune primarie unità ideali, e ciò sono: l'assoluta unità psicologica, l'assoluta unità cosmologica, l'assoluta unità teologica: le quali tre unità infine infine si riducono all'*Unità incondizionata*, ch'è il vero ed assoluto ideale dalla ragione.

Tale è la esigenza scientifica della Unità dialettica, che si trova nella Critica della ragion pura. Mista a tale esigenza v'ha la impotenza scientifica di conseguire essa Unità dialettica. Nel conoscere dovea trovarsi il necessario legame fra il senso e l'intelletto, fra il sensibile e l'intelligibile, e spesso ripetesi che *i concetti senza visioni sono vuoti, e le visioni senza concetti cieche;* eppure il Kant esagera tanto l'opposizione fra le visioni e i concetti, che l'Unità dialettica desiderata fra i due termini opposti diventa contradditoria, impossibile. Così, il problema de' giudizii sintetici *a priori*, ben proposto dal Kant, rimane senza soluzione. Un barlume di siffatta soluzione è negli *schemi trascendentali*, che considera *quali unità mediatrici fra le visioni e i concetti;* e un altro barlumo è nella *unità sintetica d'apprensione;* ma cotesti barlumi non arrivano a rischiarare l'abisso cavato dal Kant fra il sensibile e l'intelligibile. Perchè gli *schemi trascendentali* e l'*unità sintetica d'apprensione* presuppongono, e non pongono il nesso necessario;

essendo lo *schema* un sensibile, a cui si applica la categoria, senza che se ne assegni la ragione; e l'*unità sintetica d'apprensione* un fatto posteriore ad una unione già avvenuta fra la materia sensibile e le forme categoriche. Non solo i giudizii sintetici *a priori* non giungono mai a connettere in modo necessario le unità empiriche del senso e le unità categoriche dell'intelletto, eziandio i raziocinii non pervengono mai a ligare necessariamente le unità categoriche dell'intelletto e le unità ideali della ragione. I legami operati da' raziocinii, a cui il Kant dà l'epiteto di dialettici, inferiscono sempre conclusioni sofistiche; in guisa che la ragione, in cambio d'esser la facoltà di ragionare, è la facoltà di sragionare. Difatto, la ragione, sragionando, trasforma le quattro disamine cosmologiche: se il mondo abbia un principio nel tempo; se ogni sostanza composta consti di componenti semplici; se la causalità sia universal legge di natura; se nel mondo siavi una causa, consistente in un essere assolutamente necessario; in quattro opposizioni contradditorie e inconciliabili: quattro, a dir vero, per numero, ma per importanza, dilargantisi a tutto il giro del conoscere o dell'essere, e inducenti la finale conclusione, che la *Unità incondizionata*, necessaria a formare l'unità di tutte le unità, la Unità dialettica per eccellenza, è un vano assunto della ragione umana. [1]

[1] *Op. cit.*, pag. 318-320, 462.

Siffatta è la impotenza scientifica, che rivela il Kant di conseguire la Unità dialettica. Egli, dopo il Cartesio, il Leibnitz ed il Locke, dovea scoprire la sintesi dialettica fra il conoscere e l'essere, e nel conoscere la sintesi dialettica fra il senso e l'intelletto, e nell'essere la sintesi dialettica fra il relativo e l'assoluto; ed invece il Kant si sforza di ridurre tutti cotesti termini a termini contraddittorii. L'ultima conseguenza è, che tutto il sapere metafisico, giusta il Kant, consiste, come ben dice lo Schulze, in un sistema di puri paralogismi. [1]

IX. Lunga scuola ha avuta Emmanuele Kant, non solo di meschini ripetitori, eziandio di risoluti perfezionatori. Fra questi ultimi ricorderò, per la Germania, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel, e, per l' Italia, il Galluppi, il Rosmini ed il Gioberti. Il Fichte credette di superare la contraddizione creata dal Kant fra il conoscere e l'essere, non accettando col Kant che l' *Io penso* è Unità ricettiva, ma Unità produttiva degli opposti termini del conoscere e dell'essere. Secondo il Fichte, non v'ha se non una sola Attività assoluta, ch' è in ogni modo incondizionata, [2] e tale Attività (*Ihätigkeit*) è l'*Io penso*. L'Io (*Ich*), davvero pensando, pone il Nonio (*Nichtich*) come un suo necessario opposto, e per conse-

[1] *Èclaircissements su la critique* ec. trad. *Tissot*, pag. 228; Paris, 1865.

[2] Es giebt nur Eine absolute Ihätigkeit, die schlechthin unbedingt. ist. KLETKE, *Ein hist, phil. Versuch*, pag. 37; Breslan, 1839.

guenza l' *Io* pone sè stesso, come necessario produttore (*bestimmend*) del Nonio. [1]

L' Unità dialettica, di tal guisa escogitata dal Fichte, non persuase allo Schelling. Questi osserva contro il Fichte che la sintesi fra l'essere e il conoscere, che chiama relazione del reale e dell'ideale (*Verhältniss des Realen und Idealen*) non può trovarsi nell' *Io penso*, ch'è un fatto al tutto subbbiettivo. [2] Tale relazione debbe trovarsi nella ragione, che, come passiva intuizione dell'Assoluto, vede nell'Assoluto la perfetta relazione e identificazione del conoscere e dell'essere; in guisa che *niente ci ha fuori della ragione, e in essa è tutto.* [3] Salvo la passiva intuizione della ragione, lo Schelling, come ben avverte lo Zeller, decisamente retrocede dal Fichte allo Spinoza, accettando la costui sostanza eterna, come Unità dialettica dell' ideale e del reale e di tutti gli altri contrapposti dell' universo. [4]

L' Unità dialettica, affidata dallo Schelling ad una passiva intuizione della ragione, parve all' Hegel un vano presupposto, mancando in quella intuizione una necessaria deduzione scientifica. Noi abbiamo già esposta ed esaminata abbastanza la dottrina hegeliana, anche la neces-

[1] ZELLER, *Geschichte deutschen Philos*, pag. 607; München, 1873.

[2] *System des transcendentalen idealismus*, pag. 25, ediz. cit.

[3] Ausser der Vernunft ist nichts, und in hir ist alles. Zeitschrift für speculat. *Physik*, Tom. II, Fas. 2, pag. 2.

[4] *Geschicht der deutschen Phil.*, pag. 673-75.

saria deduzione, che tenne per venire all' Unità dialettica (Lib. I, Cap. I, Num. VIII, IX; Cap. II, Num. XIII-XV). Or dobbiamo solamente dire che egli allogò tale Unità dialettica nella idea del divenire, sperando in siffatta idea d'avere non pure la conciliazione del conoscere e dell'essere, ma sino la conciliazione dell'essere e del non essere, invano cercata dalla logica di tutti i secoli,

Per la contraddizion che nol consente.

L' Hegel, giovandosi del verbo Werden (divenire), credette poter aggiungere la necessaria conciliazione fra cose, credute *olim ac semper insociabiles.* Egli scrive: La verità dell'essere, così come del non essere, è nella unità di tutti e due; questa unità è il divenire. [1] Noi abbiamo provato che il divenire non è mai relazione dell'essere e del non essere, ma è sempre l' essere nel passaggio dal conato all'atto. (Lib. I, Cap. II, Num. II). Ora aggiungiamo che il divenire, colto proprio nel punto che ha luogo, siccome vuole Hegel, presenta sempre qualcosa ch'è per essere, e non mai l' incontro, e tanto meno l'identità dell'essere e del non essere. Difatto, il divenire, nell' istante del divenire, è, nel suo più largo significato, *l'essere*

[1] Die wahrheit des seins, so wie des nichts ist daher die einheit beider; diese einheit ist das werden. *Die wissenschaft der logik*, Num. 88.

che sta per essere. Ora cotesto *essere che sta per essere* mostra, senza dubbio, l'apparente e non mai la sussistente unità de' termini contraddittorii dell'essere e del non essere; o, ch'è lo stesso, riducesi a contraddizione apparente, e non mai sussistente. Solamente pel sapere volgare degli uomini è una contraddizione sussistente. Per tanto l'Hegel fonda l'Unità dialettica in un'apparenza contraddittoria e volgare; e pure la sua filosofia prometteva di superare, anzi di annullare tutto il sapere volgare degli uomini!

Abbiamo ancora provato in molte maniere che i termini contraddittorii, come tali, non comportano mai mezzo conciliativo di sorta, e che il divenire è un mezzo conciliativo, non fra i termini contraddittorii dell' essere e del non essere, sì bene fra il conato e l'atto dell'essere, chiariti termini contrarii (Lib. I, Capitolo II). Or aggiungiamo che quello che ha ingannato l'Hegel, probabilmente, è stato l'*infinitesimo matematico*. Per cotesto non s' intende un nulla assoluto, ma una quantità così piccola, che può considerarsi a un tempo tanto uguale a zero, quanto uguale a una quantità iniziale. L'Hegel ha creduto fare dell'idea del divenire un *infinitesimo*, non quantitativo sì entitativo, non *matematico* sì *metafisico;* sperando così di conciliare nel divinire i termini contraddittorii dell'essere e del non essere Già l'esempio di matematica arrecato dall' Hegel nella sua logica, e di sopra confutato (Lib. I, Cap. II, Num. XIV), riconferma come nella mente di lui abbia dovuto influire la teorica

dell' *infinitesimo matematico*. Ora in tu
ha grave inganno; perchè il medesimo *i*
mo matematico abbraccia termini contra
contraddittorii; essendo esso concepito
mile al nulla e a qualcosa, sempre sott
rispetto nei diversi calcoli. Il divenire
getto alla medesima legge: ancor esso
fra il nulla e qualcosa, sotto diverso
perciò ancor esso, che può dirsi *infinite*
tafisico, si giace fra termini contrar
contraddittorii.

Infine spesso è stato imputato alla filo
geliana un processo arbitrario, benchè
simo pregio di lei consista in dimandar
cesso necessario. Ora nel medesimo dife
stiamo, provando che alla idea del diver
ca affatto la necessità del divenire, s'in
intrinseca; perchè la estrinseca, giusta
Hegel, non serve a nulla, e produce
arbitrario. Nella logica hegeliana il div
partiene al pensiero astratto. Il pensier
astratto, manca d' intrinseco divenire.
cessità del divenire è possibile a que
condizione: che il divenire si fondi in
siero concreto, avente l'intrinseco bi
passare dal conato all'atto. Fuori di t
zione, che non è certo quella dell' Heg
cessità del divenire non potrà mai din
E valga il vero: se la necessità del di
logasi in uno de'termini contraddittorii,
sere, o nel non essere, senza più, si
attesochè i due termini, ciascuno per

pel medesimo Hegel momenti astratti, quindi quieti e non inquieti, inoperosi e non operosi. Se la necessità del divenire si riconosce ne' due termini contradditorii dell'essere e del non essere, in quanto fra loro costituiscono perfetta unità e identità, ancora si sbaglia; perchè il medesimo Hegel ben si appone di vedere nella perfetta identità, immobilità; escludendo l'identico, quale identico, il passaggio necessario al diverso. Se da ultimo la necessità del divenire scorgesi ne' due termini contradditorii dell'essere e del non essere, in quanto, uniti, formano l'idea del divenire; ne verrà, ancor ciò si accordi contro il nostro avviso, cotesto vaniloquio: il divenire è necessario, perchè il divenire è necessario, peggiore di quello che l' Hegel rimprovera agli esclusivi teisti, i quali affermano: Dio è l'essere, perchè Dio è l'essere. Dico peggiore; non solo perchè l'essere è qualcosa di più del divenire, e tanto di più, in quanto n'è la condizione efficiente; ma eziandio perchè l' Hegel ripete peggiorato il procedere degli esclusivi teisti. Come costoro, dopo aver separato il mondo da Dio per astrazione, poi in modo arbitrario ricongiungono Dio al mondo; l'Hegel, dopo avere per astrazione stremata in guisa la idea dell'essere, da farla identica al non essere, poi in maniera arbitraria riunisce al non essere l'essere nella idea del divenire.

Ma il più importante che dobbiamo aggiungere, come ultima conclusione, si è, che l'Hegel ha, in molte cose, peggiorata la filosofia del Kant.

Questi avea rimproverato alla logica di
secoli quanto bastava, che cioè l'unità fra
tici non era sufficiente per ispiegare l'
conoscere ed essere. Invece l'Hegel è p
a tale contraffazione esagerata, che ha
rata l'Unità fra gl'identici, o vogliam
principio d'identità affatto puerile e insig
Il Kant avea riconosciute appena quat
traddizioni nella ragione, che avea
antinomie, come per mostrare che eran
renti illusioni della ragione, e non gi
stenti determinazioni dell'universo. Inve
gel è venuto a tale esagerazione, che d
travisato l'eterno significato del prin
contraddizione, ha invano sperato di f
elemento dialettico, e invano ha scritt
del Kant: Il più importante, che vu
tare, è che non ci ha quattro antinom
obbietti della cosmologia, ma vi sono
lunque sorta di obbietti, in ogni rapp
zione, in ogni nozione e in ogni idea. [1]
avea in gran parte indovinato il proble
Unità dialettica, allogandolo nella p
de'giudizii sintetici *a priori*, ch'è in
possibilità della sintesi degli opposti c
Invece l'Hegel è arrivato a tale alte
che ha preteso di ridurre il problema de

[1] Die hauptfache, die zu bemerken ist, ist,
nur in den vier befondern aus der Kosmologie ge
gegenstknden die antinomie sich befindet. sonder
in allen gegenständen aller gattungen in allen bors
begriffen und ideen. *Logik*, Num 48.

tà dialettica alla possibile identità degli opposti contraddittorii dell'essere e del non essere. Il Kant non avea potuto rinvenire il nesso necessario fra il sensibile e l'intelligibile, tra il fenomeno e il noumeno, fra il reale e il razionale, ma almeno il sensibile, il fenomeno, il reale venivano rispettati come fatti d'esperienza, e l'intelligibile, il noumeno e il razionale disaminati con un'analisi sempre importante, se non sempre vera. Invece l'Hegel dà del falso a tutti i fatti sensibili, fenomenici e reali dell'esperienza; i quali fatti, non si sa per qual miracolo di logica, acquistano il vero nella scienza; dove ammettesi la continua scambievolezza fra il sensibile e l'intelligibile, fra il fenomeno e il noumeno, fra il reale e il razionale. Nella Critica della ragion pura, salvo rari casi, v'ha linguaggio esatto, lucido, oltre ad un buon senso squisitamente pratico; nella Scienza della logica il buon senso, come direbbe il Giusti, *è morto affatto*, e a ogni pagina si trova formole, che sembrano o indovinelli da ciurmadori, o logogrifi da giornalisti.

X. In Germania la filosofia hegeliana, al suo primo apparire, venne studiata, anche ammirata. Varii scienziati la ritennero come una rivelazione la più perfetta dell'umano pensiero. I discepoli, cresciuti di molto, e molto diversamente avendo chiosata la mente del gran maestro, si distinsero in quelli della destra, della sinistra, del centro, come se la scuola hegeliana fosse un parlamento. Si dissero della destra coloro che cre-

devano, la filosofia hegeliana non isfavo
Cristianesimo, e furono principali il Goes
Billroth, il Rust. Si dissero della sinistra
che avvisavano, quella filosofia sfavorire
stianesimo, e furono, tra i teologi, lo St
il Vatke ed altri, e, fra i filosofi, il Rich
Michelet, il Marbach. il Benary, il Rosen
il Vischer, e il Feuerbach, il Bauer, il R
Favenstacdt, il Meyen. Del centro furono
che vedeano nella filosofia hegeliana un
mezzo fra il panteismo ed il teismo, e ta
dizio ha tenuto, fra gli altri, il teologo
heincke.

Come in Germania crebbero con rap
seguaci, così con egual rapidità crebbero
positori dell' Hegelismo. I più de' seguaci
dottisi da semplici chiosatori e anche amm
vennero sopraffatti dagli oppositori: sì
breve andare la filosofia hegeliana colà p
tutta la sua primitiva autorità. Lasciando
lare di coloro che la disprezzarono, come ad
pio delle Schopenhauer, che ha fatto dell
una testa leggiera e vanitosa; sembra ind
che i più gravi oppositori di essa filosofi
stati Federigo Herbart e Adolfo Trendele

Federigo Herbart s'è dichiarato risoluta
contrario ad ogni maniera d'idealismo, s
biettivo del Fichte, sì obbiettivo dello Sch
sì assoluto dell'Hegel. Per lui, il sisten
vero e compiuto è il realismo; non però
lismo che gittisi a capo chino nell'empiris
quello che sappia rispettare i diritti del

rienza e della ragione. Tale sistema appellò *realismo razionale.* [1]

Senza dubbio la sua opposizione contro alle vuote generalità dell'idealismo, sovrattutto assoluto, è stata non pure legittima, eziandio necessaria e salutare. Per opera principalmente di lui ha avuto luogo in Germania il neokantismo, in contraddizione al kantismo esagerato e anche travisato del Fichte, dello Schelling e dell'Hegel. Nonostante tali pregi, che il solo Michelet, devotissimo all'Hegel, ha potuto disconoscere, ed a cui ha risposto l'Hartenstein; [2] noi, nel nostro caso, dobbiamo osservare che l'Herbart ha il torto d'avere in tutto negata la logica reale. L'Hegel non avea la colpa d'averla annunziata, sì d'averla sostenuta a danno della logica formale. L'Herbart ha dippiù il torto, che siasi appigliato alla immobilità dell'essere parmenideo. Si maraviglia con l'Hegel che abbia cercato un mezzo fra gli opposti contrarii; [3] laddove il rimprovero che si dovea ad Hegel, era d'aver travisato il principio di contraddizione, indagando un mezzo impossibile fra gli opposti contraddittorii. Da tutto ciò seguita che sia vano nel realismo herbartiano cercare una Unità dialettica; tanto più che in quello la filosofia vien chiarita elaborazione (*Bearbeitung*) e la

[1] *Lehrbuch Zur Einleitung in der Philosophie*, Leipzig, 1850 *Ueber Philosophisches studium;* Leipzig, 1873.

[2] *Ueber die neusten Darstellungen der Herbart'schen Philosophie;* Leipzig, 1857.

[3] *Lehrbuch zur Einleitung* ec. Num. 39.

metafisica rettificazione (*Reinigung*) di no
che non devono mai arrivare ad un sape
soluto.

Adolfo Trendelenburg, in varie sue
si è mostrato anche risoluto e grave opp
d'ogni forma d'idealismo, ed ha abbracci
realismo ideale, che, quanto al metodo
sostanza il *realismo razionale* dell' Herbai
ha combattuto in modo precipuo l'idealisn
geliano, non nelle sue conseguenze, sì ne
principii logici sovrattutto in coteste due
La quistione logica nel sistema di Hegel;
cerche logiche. [2] Da siffatto lato ha giova
poco, e richiamato a novella vita in Germa
logica d'Aristotile, spesso a torto vilipesa d
gel. Al costui *pensiero astratto*, che giusta
dichiara manchevole affatto di quello che
cessita, cioè di propria attività e mobilit
stituisce il *movimento*, considerato quale
cipio primitivo dell'universo, e quale c
elemento del subbietto conoscente e dell'o
conosciuto. Il *movimento*, per lui, è sovra
tegoria dello *scopo*, mediante della quale
versa realtà diventa organismo uno è i
In sostanza, la dottrina del Trendelenb
quella del moto d' Aristotile, accompagnat
cessariamente dalla causa finale, di cui
parlò Aristotile. A costui differenza il mo
è un fatto solo naturale, un principio univ
dell'essere e del conoscere.

[1] *Die logische Frage in Hegel's System*; Leipz
[2] *Logische untersuchungen*; ediz. cit.

Sta bene che il Trendelenburg abbia allargato il concetto del moto aristotelico. Se non che l'allogare, come *primo* nell'universo, il *movimento*, senza più, è un sacrificare, alla stessa guisa dell'Hegel, l'essere al divenire, o almeno è un ridurre tutto al divenire, sotto la forma del *movimento*. Certo, non può pensarsi essere concreto senza divenire; così come non può pensarsi essere concreto senza moto. Ma, da altra parte, è pur certo che il divenire è per l'essere, e non l'essere pel divenire; e così anche il moto è per l'essere, e non l'essere pel moto. Con ciò non voglio dire che fra l'essere e il divenire, e fra l'essere e il moto, corra nesso cronologico, in quanto sia prima l'essere, e poscia il divenire o il moto. Voglio dire che l'essere sia condizione del divenire e del moto, in quanto che posto l'essere, è con ciò posto il divenire ed il moto. Dal che vuolsi inferire che il *primo*, veramente *primo* nell'universo, è l'essere, s' intende concreto, con intrinseco pensiero; cioè la *Mente*, non il movimento, ch'è, sott' altra forma, il medesimo divenire. Del resto, colgo con piacere questa occasione, per confessarmi obbligato al Trendelenburg, sì nell'avere con tanto senno combattute le esagerazioni della logica hegeliana, e sì nell'aver bene applicato il *movimento* a tutti mai gli esseri dell'universo.

Anche in Francia la filosofia hegeliana ha trovata risoluta opposizione nelle opere del Renouvier, del Vacherot, dello Janet, del Graty, e nel Belgio per opera del Tiberghien. Alcuno ha voluto

dire che il Cousin non abbia saputo far alt
levare una pagina dalle opere dell' Hegel
durla in Francia. Così non pare. Il Cousin è
siano nelle ossa e nelle midolle, e car
non a modo che intendono il cartesianes
hegeliani. Il panteismo è come un' app
importuna nella sua filosofia. Ma lascian
Cousin, egli è certo che il Renouvier, [1]
cherot [2], lo Janet, [3] il Graty [4] ed il Tiber
si oppongono risolutamente all' hegelism
l' indole del mio lavoro, non posso entrare
nuta estimazione della loro critica. Vogli
mente notare che tra i mentovati filosofi il
ghien si tiene ad una critica più aggiust
che il Graty fa più la invettiva, che la crit
l' Hegel. Per cagion d' esempio in un luogo
Cotesto sofista ricapitola in lui la sofistica
i secoli, e vi aggiunge la tranquilla auda
comporre a sistema l' assurdo. [6]

In Italia, per l' hegelismo, non son n
de' contradditori e degli ammiratori. Fra
stanno il Rosmini, il Gioberti, il Mami
Franchi, il Ferri e più altri. Senza dubbi
poderoso è Rosmini: il quale, se nella L

[1] *Essais de critique générale;* ediz. cit.
[2] *La metaphisique et la science;* Paris, 1863.
[3] *Etude sur dial. dans Plat. et dans Hegel;* e
[4] *Logique;* Paris, 1855.
[5] *Logique. La science de la connaissance;* ed
[6] « Ce sophiste résume in lui la sophistique de
siècles, et y ajoute la tranquille audace de syst
l'absurde. *Op.* cit., pag. 118.

volte trasmoda, nelle altre opere, segnatamente nel Rinnovamento della filosofia del Mamiani, da lui esaminato, si mostra verso Hegel severo, non senza lodevole pacatezza, e conclude la sua critica sottomettendola *alla meditazione e al giudizio de' profondi filosofi della Germania.* [1] Peccato che i nostri hegeliani non siansi dato pensiero di sorta della critica del Rosmini! Ancora il Franchi ed il Ferri sono lodevoli, per condursi moderati contro alla filosofia hegeliana. È da sperare che a breve andare il Franchi voglia mettere a stampa la critica, che promette su la logica hegeliana. [2] Versato com'egli è nella lingua e nella filosofia tedesca, e, ch'è più, nei difficili andirivieni della logica, potrà, a guisa del Trendelenburg in Germania, disvelare in Italia tutti i paradossi di quella nuova logica. Ma lasciamo per ora de' contradditori, ed accenniamo agli ammiratori dell'Hegel. La costui filosofia è stata, fra noi, coltivata e ammirata di preferenza da Bertrando Spaventa e da Augusto Vera.

Questi cominciò la sua carriera filosofica, togliendo a contraddire la filosofia hegeliana; [3] poi n'è divenuto il più devoto e costante difensore. Quegli, cioè lo Spaventa, prese di buon'ora a stimare filosofia alemanna, in specie hegeliana, [4] e dura tuttavia nella medesima stima. Tutti e due accettano la Unità dialettica nel significato hegeliano.

[1] *N. Saggio*, Vol. IV, pag. 216; ediz. cit.
[2] *La filos. delle scuole italiane*, pag 109; Firenze, 1863.
[3] *Platonis, Aristot. et Hegelii de medio termine;* ed. cit.
[4] *Studii sopra la filosofia di Hegel;* Torino, 1850.

cioè come unità di opposti contraddittorii. [...]
venta, infatti, scrivendo del Kant, parla[...]
sta sentenza: Spesso lo scandalo deriv[...]
parole più che dall'idea; finchè si dice[...]
originaria degli opposti o giudizio sin[...]
priori, nessuno o pochi fiatano; dite [...]
gione contiene in sè la contradizione, e il[...]
vi cascherà addosso. Eppure la seconda [...]
zione non è che una conseguenza necessar[...]
prima, o la prima in altra forma. [1] Cote[...]
seguenza sarà necessaria per la filosof[...]
liana; la quale ha ingiustamente confu[...]
maniera di opposizione, ma sarà sempre [...]
ria per la logica formale, dallo Spaventa[...]
detto in sua lode) non vilipesa, come [...]
hegeliani, [2] e secondo la quale ogni co[...]
zione è opposizione, ma non ogni opposi[...]
contraddizione. Il Vera, in un ultimo su[...]
filosofico, ripete a un dipresso le medesim[...]
dell'Hegel dianzi allegate: Le antinomie [...]
non sono che un esempio limitato e a[...]
delle opposizioni, perchè l'antinomia è[...]
que e in ogni cosa; e l'essere e il non [...]
l'uno e il moltiplice, la forza attrattiva e la [...]
va, la vita e la morte, il fenomeno e il noum[...]
non sono meno antinomie delle quattro [...]
monie di Kant. [3] Dove osservasi chiaro [...]
dagli esempii, essersi confusi gli opposti [...]
dittorii con gli opposti contrarii, per tira[...]

[1] *La filos. di Kant ec.*, pag. 61; ed. cit.
[2] *Principii di filosofia*, Puntata I, pag. 109; Na[...]
[3] *Problema dell'assoluto*, Parte I, pag. 120; Nap[...]

conseguenza che l'Unità dialettica stia nella unione de' termini contraddittorii.

In Italia v'è stato Giuseppe Ferrari, che, alla stessa maniera dell'Hegel, ha sottoposto e l'essere e il conoscere e l'operare alla legge delle contraddizioni. [1] Se non che, dilungandosi dal tentativo hegeliano di creder possibile il mezzo fra gli opposti contraddittorii, ha dichiarate le contraddizioni insuperabili affatto. Il partito non è lodevole, ma pur è una conseguenza rigorosa dell' hegelismo. Da siffatto lato il Ferrari ha imitato l'esempio antico di Sesto Empirico, ancor imitato in Francia da quel paradossico ma potente ingegno del Proudhon.

XI. Il Rosmini, fra noi, anche si studiò di perfezionare l'opera del Kant. Prima di lui vi s' ingegnò il Galluppi. Questi si fermò ne'giudizii sintetici *a priori*, introdotti dal Kant. I quali non volle accettare nel Saggio filosofico su la critica della conoscenza, nelle Lezioni di logica e metafisica, e negli Elementi di filosofia. Egli non s'avvide che nella loro accettazione e spiegazione consisteva il buon risultamento della scienza; essendo in quei giudizii complicato l' arduo problema della Unità dialettica. Non s' avvide che il difficile della scienza non era in trovare la necessaria unità fra i termini identici, come accade ne' giudizii analitici, da lui approvati; sì in trovare la necessaria unità fra i termini opposti, in che sta tutta la sostanza de' giudizii sintetici

[1] *Filos. della rivoluzione*, Milano, 1859.

a priori, da lui disapprovati. Per una
incoerenza il Galluppi affermò tali giudizi
filosofia morale, [1] senza accorgersi che es
luogo non solo nell' operare, eziandio nell'
e nel conoscere. Da per ogni dove, gli
termini s'uniscono necessariamente nel me
subbietto, nel medesimo tempo, sotto
rispetto, per quella universal legge dialetti
bilita: che ciascun subbietto, qual che sia
stesso, e altro distinto da sè stesso.
ciascun subbietto, già s' intende concreto
giudizio sintetico *a priori*. Il Galluppi all
dottrina de' giudizii analitici *a priori*,
inutili sforzi di ridurre ad essi i giudizii s
a priori.

Il Rosmini, a differenza del Galluppi, ac
teorica de' giudizii sintetici *a priori*, e si à
dopo del Kant, di determinarne meglio la
Questa lode non gli viene disdetta nè pur
Spaventa [2] e dal Franchi; [3] pognamo ch
e l' altro si mostrino molto severi verso
smini. Ciò nonostante, è forza pur confess
il Rosmini non giunse a snodare il nodo
dizii sintetici *a priori*; perchè messe,
Kant, più che distinzione, contraddizi
il sensibile e l' intelligibile. Almeno il
rassegnò ad un risultamento negativo! Il
ni, al contrario, desidera un risultament

[1] *Elementi di filosofia*, Vol. V, pag. 122-12
li, 1842.

[2] *La filos. di Kant e la sua relaz.* ec., pag.

[3] *Su la teorica del giudizio*, Tomo I, pag. 29

tivo. Dai suoi primi fino ai suoi ultimi lavori mostra potente il bisogno di unità; in guisa che dichiara carattere essenziale della scienza l'unità, [1] e chiama ignobile e basso il partito di coloro che trascurano l'unità, adagiandosi nella moltiplicità de'sensibili e de'concetti. [2]

Come intanto rinvenire più la vera unità, dopo aver separati affatto il sensibile e l' intelligibile, e allogati, per così dire, uno a destra e l'altro a sinistra ? Il Rosmini, con la sua solita penetrazione, si accorge due o tre volte della grave difficoltà, e crede di vincerla, appigliandosi all' unità subbiettiva, che appella *unità del soggetto io.* [3] Se non che, tale unità spiega al più la possibilità subbiettiva del giudizio: e la possibilità obbiettiva di esso, senza della quale la stessa possibilità subbiettiva non ha alcun valore, dove fonderassi ? Egli avea l' importantissimo elemento dell' ente intelligibile. Or perchè non rivolgesi ad esso, e per ispiegare la possibilità obbiettiva del giudizio fra il sensibile e l' intelligibile, e per isciogliere il problema della Unità dialettica ? Nel Nuovo saggio si trova qualche luogo, nel quale si accenna all' intelligibile dell' ente, come a principio di tutte le determinazioni sensibili; pur s'osserva che la idea dell'ente non essendo dal nostro spirito perfettamente compresa, fa di bisogno dell' esperienza a

[1] *N. Saggio*, *Pref. Filos. del diritto*, Introd., Num. IV.
[2] *Teosofia*, Vol. I, Num. 248.
[3] *N. Saggio*, Vol. I, Sez. IV, Cap. II, A. 23 in nota; Vol. III, Sez. VI, Cap. II, A. 6 in nota.

concepirne le determinazioni; altrimenti
noi si presenterebbero come qualche cosa
trario. [1] Ma l'arbitrario rimane sempre, f
esperienza, ch'è tutt'una col sensibile, non
in modo necessario dall'intelligibile dell
Rosmini a tanto non sa risolversi, preoccup
che dal timore, dall'orrore del panteism
si contenta di chiarire esso ente, *formale*
versale predicato, di cui la mente gi
scorgere in tutte le varie idee e in tutte
cose qualcosa d'identico, di uno, di
Cosiffatto predicato chiama *concetto dia*
per allontanare il sospetto che sia l'*en*
no, cioè Dio. In tale concetto pone
assoluta dialettica; che costituisce il *sist*
l'identità dialettica, da lui contrapposto
teismo germanico, sostenuto dal Fichte
Schelling e dall'Hegel. [2]

Salvo le buone intenzioni del Rosmini
sistema dell' identità dialettica abbracc
stessa conseguenza scettica della *dialett*
scendentale del Kant, o la stessa conseguen
teistica della *identità trascendentale* dell
ling. Tanto nel Kant, quanto nel Rosmini
mo un' ideale di unità assoluta incondizion
cui la mente avverte il bisogno scientifico
che possa comprenderlo nella sua entità.
divario al caso è, che il Rosmini, e non
contentasi d'adoperare esso ideale, come p

[1] *N. Saggio*, Sez. V, Osserv. III, in nota.
[2] *Teosofia*, Vol. I, Num. 258-272, Vol. IV, N

formale, per dare alla scienza un principio unificatore, almeno mentale, de'moltiplici soggetti dell'universo. Da altra parte, veggendo il Rosmini che se quell'ideale rimanga per sempre in sè stesso cosa formale, è inevitabile lo scetticismo, ha cercato di dare ad esso un fondamento reale, chiarendolo *forma divina, appartenenza divina*; in guisa che da tal lato ben avvisa il Ferri d'avere l'idealismo del Rosmini per un ontologismo. [1] Ma in questa seconda ipotesi come cansare il panteismo? E ciò basti della Unità dialettica del Rosmini.

Il Gioberti, dal canto suo, non volle accettare per Unità dialettica nè la unità reale de' contraddittorii dell'Hegel, nè la unità formale de' contrarii del Rosmini. L'Hegel veniva ad allogare gli opposti contraddittorii nell'infinito. Il Gioberti osserva contro a lui e ai suoi discepoli, che, ubbidienti al loro panteismo, pongono l'essenza dell'infinito nella contraddizione. [2] Secondo il Rosmini, concentrandosi l'*Unità assoluta dialettica* nell'ente, senza più; in sostanza si ha una unità degl'identici. Ora tale partito nè manco garba al Gioberti; perchè l'unione platonica del medesimo e del diverso è il dialettismo. [3]

Il filosofo torinese vuole che la Unità dialettica debba fondarsi in una unità concreta de-

[1] « La suite montrera mieux comment l'idealisme de Rosmini est aussi un ontologisme, puisque son idéal est une forme de l'être absolue ». *Essai sur l'hist. de la phil. en Ital. au XIX siècle*, Tom. I, pag. 123; Paris, 1869.

[2] *Protologia*, Vol. I, pag. 482.

[3] Ibid., Vol. II, pag. 204.

gli oppositi, che considera come contr
diversi; e tale unità concreta pone nell
zione. L'atto creativo, egli scrive, in
principio dialettico universale; ed a
L'atto creativo è un *mezzo*, che media
estremi del massimo e del minimo infinit
modo consono a tale dottrina spiega i
sintetici *a priori* del Kant, scrivendo: In
giudizii la sintesi reale fra i due termini
l'atto creativo, la sintesi intellettiva, che
risponde, e forma il giudizio, è l'intuito
atto;[2] ed altrove: Kant notò i giudizii si
ma non esplicò la struttura, che non si p
vare fuori della creazione.[3]

L'atto creativo, nella filosofia gioberti
la verità che più si domanda, e che pre
più incerta ed arbitraria, per manco di p
di processo scientifico, e di universalit
lettica. Da siffatto lato Scoto Erigena,
abbiamo parlato, va molto innanzi al G
Appo il primo la creazione non ha niente
trario: fondasi in Dio, qual eterno moto cr
ha un processo scientifico, essendo continu
cessaria: possiede universalità dialettica,
dola considerata nell'assoluto in sè e nell'a
verso il relativo. Per converso, nel Giol
crezione non ha nessuno di cotesti pregi, p
spensabili, per estollerla a principio organi
filosofia.

[1] *Protologia*, Vol. I, pag. 485, 490.
[2] *Introd. allo studio della filos.*, Vol. II, pag.
[3] *Protologia*, Vol. I, pag. 190.

Nessuna pruova si allega per l'intuito della creazione. Si dice d'accettare l'idea in senso analogo al platonico. In tale linguaggio non v'ha niente di serio. Ciò che dell'idealismo platonico hanno assodato valentissimi critici, come dire il Tennemann, il Plessing, lo Stallbaum, il Trendelenburg, lo Staudermaier, lo Zeller e il medesimo Ritter, citato dal Gioberti, è a lui tutto contrario. Per Platone non v'ha intuizione delle idee in Dio, ma una reminiscenza di esse arcana e mitica; e per Gioberti tale intuizione è tutto. Per Platone il processo dialettico è tutto, e con esso si ascende dalle idee seconde alla prima idea del Bene, e da questa si discende a quelle; e per Gioberti il processo dialettico è sacrificato alla contemplazione ideale. Per Platone le idee sono spesso reali sussistenze in sè stesse; e per Gioberti le idee sono reali sussistenze nell'assoluto. Per Platone non si dà intuito della creazione, e ne convengono tutti i critici, fino il Gioberti; e intanto tale intuito per lui è tutta la filosofia. Dunque fra l'idealismo platonico e l'idealismo giobertiano corrono differenze troppo enormi; sì che io non ho esagerato a chiarire nel proposito niente serio il dettato del Gioberti.

Si dice, per provare l'intuito della creazione, che l'ordine logico sia identico all'ordine ontologico. Ma qual prova arrecasi di tale pronunziato? Nessuna. E pure, quante prove in contrario del procedere logico a rovescio dell'ordine ontologico? La causa è condizione dell'effetto, il principio del fatto, l'idea della cosa, la sussistenza del-

l'apparenza, l'intelligibile del sensibil
non ostante spesso conosciamo l'effett
della causa, il fatto prima del principio
degli altri termini correlativi. Si sca
dimostrare la creazione, il processc *a po*
perchè induce creazione necessaria, la
Gioberti dà vano timore di panteismo
ferisce invece il processo *a priori*, co
questo non derivasse anche necessar
zione! come se la dialettica permettess
parare i due processi, che sono mome
grali d'ogni compiuta dimostrazione! c
creazione, che pel Gioberti è un sempl
arbitrario e contingente, comportasse u
so *a priori*, od *a posteriori*!

Ancora, nelle opere del Gioberti la
manca di valore scientifico. Allora un v
de valore scientifico, quando è o un pri
cessario per sè stesso, o è un fatto in
ad un principio necessario. Ora la creaz
po la filosofia giobertiana, è un fatto
contingente, arbitrario; avendosi per
semplice beneplacito divino; in guisa c
un principio necessario, nè è un fatto
giantesi in un principio necessario. Al
creazione fosse un vero secondario nell
del Gioberti! Nella costui filosofia spes
tesi il peccato d'origine, di voler fare
filosofia un'incarnazione scientifica, pi
cristianesimo, del cattolicismo.

Da ultimo importa notare che l'a
tivo, dal Gioberti chiarito supremo prin

lettico, manca d' universalità e di necessità dialettica. Se la creazione ammettesi necessaria, giusta il mio avviso, non gode universalità dialettica; attesochè sia sempre uno de' termini medii, e non il supremo termine medio dell' universo. Se poi la creazione si confessa libera, com'è appresso al Gioberti; allora non solo manca d' universalità, eziandio di necessità dialettica. Per tanto, senza aggiunger altro, vedesi chiaro che l'atto creativo manca per ogni verso de'caratteri essenziali della Unità dialettica.

XII. Dopo avere per sommi capi accennati i varii sistemi degli speculativisti intorno alla Unità dialettica, devo aggiungere alquante parole per i positivisti. Costoro, e parlo de' positivisti metodici, hanno per vana ed impossibile l' indagine della Unità dialettica. - In Francia il Comte vede « nella indagazione d'una prima causa la infanzia, o al più il tirocinio della scienza positiva »; [1] e dichiara « tenebrosa la preponderanza dell' antica filosofia assoluta ». [2] Il suo discepolo Littrè confessa che sia « fuoco fatuo avanti alla scienza positiva la ricerca d' un solo principio ». [3] Duval-Iouve riduce la scienza ad osservare i fatti, e le leggi de' fatti. [4] - In Inghilterra il positivismo ha preso aspetto più serio, che non abbia avuto in Francia. Sir W. Hamilton fu de' primi a sostenerlo risolutamente contro allo specu-

[1] *Opera* cit., Vol. 1, pag. 33
[2] Ibid., Vol. VI, pag. 733.
[3] *De la phil. positive*, Num. V; Paris, 1860.
[4] *Traité de logique*, pag. VI; Paris, 1855.

lativismo assoluto della Germania. Per lu
spirito non può concepire, che il limitato,
lativo: l'illimitato, l'infinito, o l'assolu
possono esser positivamente conosciuti. [1]
tiene « per ispeculazioni frivole tutte que
torno all'Ente, come centro ideale dell'uni
perchè l'Ente esprime semplicemente un e
sensibile e determinato ». [2] Lo Spencer
che se una filosofia è possibile, non può
scienza dell'assoluto, ma scienza del rel
perchè a misura che la civiltà è progred
convincimento che la intelligenza umana
sufficiente d'una cognizione assoluta ha g
gnato terreno ». [3] - In Italia anche ha fat
polino il positivismo, fino ad ora con lav
poca lena. Il Villari crede di sbrigarsi d'o
stema filosofico, scrivendo: Là comincia la
za, dove il sistema finisce; [4] ed il Poletti di
il sistema: opera d'arte, più presto che di
za. [5] Il De Felice, con una sicurezza assa
cevole, dichiara « misera creazione della
sia umana la dottrina d'un *primo vero*
prima idea, dell'*essere assoluto*, dell'*ente*
tivo. [6] L'Angiulli con molta franchezza s
L'assoluto non trova posto nel dizionario de

[1] *Fragm. de Phil.* ec. trad. par Peisse, pag.
ris, 1840.

[2] *Opera* cit., Vol. 1, pag. 85.

[3] *Les premières principes*, trad. par Cazelles,
Paris, 1871.

[4] *La filosofia positiva ed il metodo storico*, pag.

[5] *Saggio di logica positiva*, pag. 451; Udine,

[6] *Elementi di filos. positiva*, pag. XXIII; Catani

tivista.[1] L'Ardigò, parlando della cosa in sè, esclama che il positivista « dice di non conoscerla, nè di esser vicino a conoscerla, nè si arriverà mai a conoscerla.[2] Nomino al proposito anco il Fiorentino, non perchè positivista, ma perchè entro il breve giro di sette anni ha voluto condursi ora da sfegatato giobertiano,[3] ora da passionato hegeliano,[4] ed ora amicarsi fino i positivisti.[5] Così rapido mutar d'opinioni non è certamente indizio di progresso. Se nel Fiorentino fosse avvenuta una sola mutazione, e meno rapida, mi sarei guardato, per tale cagione, dal muovergli appunto di sorta. Ma torniamo ai positivisti.

Lungo sarebbe a confutare per ordine le costoro mentovate sentenze. Tutte, in sostanza, presumono che il nostro sapere non sia che relativo, o nel senso che quel che conosciamo sia tale solo a nostro rispetto, o nel senso che il nostro intendere non vada di là dal relativo, cioè non pervenga mai a contezza dell'assoluto. In quel primo senso l'ho già confutato (Libro I, Capitolo IV, numero XV, XVI): in questo secondo senso, cioè che la nostra cognizione non arrivi mai all'assoluto, anche in parte l'ho criticato. Aggiungo al presente che, accettando il secondo senso del positivismo, è forza negare una vera Unità dialettica nella

[1] *La filosofia e la ricerca positiva*, pag. 72; Napoli, 1869.
[2] *Opera* cit., pag. 137.
[3] *Il panteismo di G. Bruno;* Napoli, 1861.
[4] *Saggio storico sulla filosofia greca;* Firenze, 1864.
[5] *Pietro Pomponazzi, studi storici;* Firenze, 1868.

scienza; perchè solo in un principio as
può rinvenirsi una prima unità causativa
ciliativa di tutti i contrarii termini dell' u
so. Vero è che i positivisti, contenti di c
care i fatti, subordinandoli ad un primo
credono si possa far senza della Unità dial
Cotesto però sono in grado di pensarlo, no
di provarlo. Il primo fatto, qual che sia, di
positivisti si mostrano contenti, o è iden
diverso in risguardo agli altri fatti: se ide
abbiamo l' assurdo dell' *idem* per *idem*, ci
lo stesso spieghi lo stesso, ch' è come non
gar nulla; se diverso, evitasi l' assurdo, i
vuol dire che il primo fatto accenni alm
qualcosa d' assoluto. Dal che procede c
semplice classificazione de' fatti ci dilunga
parenza dall' impaccio dell'assoluto.

I positivisti insisteranno: se dell' as
nulla può sapersi, è inutile promulgarne
sogno nella scienza. Ascoltiamo lo Spence
al proposito ragiona con maggior gravità
dice che nell' affermazione medesima, che
la conoscenza è relativa, è implicata l'af
zione che esiste un non relativo; che tal
sizione si fa in ciascun passo del ragionar
che stabilisce la dottrina della conoscenza
tiva; e che per necessità delle relazioni de
siero seguita, che il medesimo relativo è
cepibile, se non sia in relazione con u
relativo reale. [1] Or tutto ciò prova ad evi

[1] *Opera* cit., pag. 102.

che, giusta il medesimo Spencer, non si può fare a meno dell'assoluto. Se non che, siccome si ha dell'assoluto solo conoscenza negativa, cioè si sa che l'assoluto non è relativo; così parla d'un non relativo reale. Ma la filosofia può basarsi in una conoscenza negativa? No, risponde il medesimo Spencer. Di qui egli avvisa che la filosofia, consistente in un sapere compiutamente unificato,[1] può aggiungere tale unificazione, radicandosi non già in un principio assoluto, ma in un fatto relativo. Tale fatto è la positiva conoscenza d'una forza persistente, che varia ogni giorno le sue manifestazioni.[2] Ma tale forza è materiale o spirituale? Secondo lo Spencer non può dirsi, assolutamente parlando, nè materiale nè spirituale; perchè la conoscenza positiva che di essa abbiamo, consiste in un simbolo d'una realtà sconosciuta (*realité inconnue*).[3]

L'ultima conclusione è questa: con lo speculativismo assoluto di Germania ci avvolgiamo in un formalismo, constante di vuote e ideali astrattezze; col positivismo relativo d'Inghilterra abbiamo un simbolismo, constante, è vero, d'immagini concrete, ma appena segni incerti ed equivoci d'una realtà affatto sconosciuta. Or io confesso di non potermi rassegnare a siffatto positivismo; non perchè non sia l'idealismo dialettico da me seguitato, ma perchè non è davvero positivismo,

[1] *Opera* cit., pag. 140.
[2] Ibid., pag. 578, 592.
[3] Ibid., pag. 599.

nè positivismo di senso, nè positivismo di ra
Non di senso; chè a questo è negato fino di
re la realtà limitata del mondo. Non di ra
chè questa, pel medesimo Spencer, avve
potente il bisogno d'un *reale non relativ*
tal bisogno non è nulla, come in conclus
per i positivisti. Laonde è almeno poco s
loro declamare contro agli speculativisti :
Philosophie Speculative mehr.

I positivisti non si contentano di metter i
voce la indagine intorno alla Unità dialetti
sforzano ancora di provarne la impossibili
questa ragione: Se i termini sono irriducibi
possibile è che l'Uno possa elevarsi a pri
universale di necessaria deduzione. [1] Così
Marletta. Or nel suo dire v'ha il sofisma
gabile di voler risolvere una quistione co
quistione. Dalla storia, per me tracciata, so
chiaro che i più de' filosofi speculativi, n
dagare la Unità dialettica, non intesero d
gere un termine estremo nell'altro termine
mo, sì bene di comporli in un termine me
forse anche impossibile la indagazione del
ne medio? So bene che alcuni positivisti s
fano anche della dottrina logica del termine
S'immagini come se ne befferanno ancor p
vederla innalzata a dottrina metafisica di
ordine! Che replicare contro a siffatta m
di filosofare? Avanza aggiungere, che s

[1] *Sistema della filos. Sperimentale*, pag. 6;
sa, 1868.

ripetono contro agli speculativisti il proverbio: Dal sublime al ridicolo non v'ha chè un passo! costoro ponno ripetere contro a loro: Dallo strano al ridicolo non v' ha nessun passo!

Fino qui ho voluto parlare de' positivisti metodici, ma è pur vero che altri, anche alcuni de' quali s' è toccato, vogliono esser sistematici. Per questi tali dee confessarsi una Unità dialettica in seno della natura e della scienza. La quale Unità, d' ordinario, pongono in una forza primitiva materiale, generantesi e trasformantesi in tutte le varie forze dell' universo. Al presente basti averli ricordati. Me ne occuperò largamente nell'altro volume; dove parlerò dei materialisti, e ancor meglio chiarirò contro i positivisti il bisogno, che il conoscere abbracci un assoluto.

XIII. Come chiusa di cotesti accenni storici devo aggiungere che il Mamiani, nel suo primo lavoro filosofico del Rinnovamento della filosofia italiana, s' appropinquò assai ai positivisti metodici, almanco nella quistione dell' Unità dialettica. Egli, alludendo a tale unità, dichiarala non solo impossibile, *temerario proposito ed audacia intellettuale dell'uomo.* [1] Vero è che vuol parlare della unità, indagata dal panteismo. Pure, la Unità dialettica comporta forse una sola soluzione, quella cioè panteistica? Dunque occorreva fare alcuna eccezione, e questa non trovasi nel Rinnovamento. La quale ben

[1] *Rinnov. della filos. italiana*, pag. 377; Parigi.

trovasi nelle Confessioni d' un metafisico :
per mutata persuasione avvenuta nell' on
e venerando pensatore, scrivesi: Nell' uor
tutto il creato la natura tende mai sem
effettuare questo fecondo e solenne pri
l' Unità nella varietà per via dell' organa
Del pari.... lo scibile umano debbe nelle sue
e negli ordini suoi far rilucere, quanto
meglio, il prefato principio. [1] Il quale pri
giusta il nostro filosofo, sta nell' *intuito*
diato dell' Ente reale e infinito, [2] qual cont
universale di tutte le nostre idee. Siffatte id
un verso, hanno connessione necessaria con
dell' *Ente infinito ;* e per un altro verso
semplice congiunzione, per via di sempli
presentazione, con la varietà delle intel
e delle esistenze finite. [3]

Il Mamiani, a guisa del Rosmini e del G
insiste nell' intuito dell' *Ente;* salvo che
smini l'intuito abbraccia la sola idealità del
pel Gioberti la realtà dell' *Ente* creante
Mamiani la realtà dell' *Ente*, senza più.
visto che tale intuito dell' *Ente*, ideale
che vogliasi, non è provato, nè provabile
fatto immediato della nostra intellettiv
cotesta facoltà si ha l' intuito, a mio
di un numero sconfinato di idee, che h
mato mondo intelligibile; e di ciò si ha

[1] *Confessioni*, Vol. I, Num. 174.

[2] *La filos. delle scuole italiane*, Vol. IX,
Roma, 1874.

[3] *Confessioni*, Vol. I, Num. 107-123.

di fatto innumerevoli dalla coscienza, come appunto al caso dimandansi. È il processo dialettico di ricostruzione, che manca affatto ne' mentovati filosofi, che ci conduce all' idea dell' *Ente*, come a sovrana *Mente* dell' universo. Ancora il Mamiani, a foggia del Rosmini e del Gioberti, instà su la immobilità delle idee; tanto che scrive: Gli astri del firmamento si movono, non già le idee; perchè sono eterne e quindi immutabili. [1] Ma si è dimostrato, e ancor meglio si dimostrerà nell' altro volume, che le idee sone mobili; senza che per questo distruggasi la loro immutabilità. Se le idee non si movessero, come crede il Mamiani con tanta sicurtà, non potrebbe discorrersi nè manco della loro rappresentazione, ammessa da lui. Le idee astratte sono immobili, appunto perchè l' astratto manca di moto intrinseco: non le idee concrete, per le quali hannosi le iniziali virtù di qualunque cosa attuale. Da ultimo, il Mamiani, più che il Rosmini ed il Gioberti, parla spesso d' una seconda ristaurazione platonica, operata dalla sua filosofia. Spiacemi dover notare in tale linguaggio poca giustezza. Egli pone fra le idee e le cose pretta congiunzione rappresentativa. Ridotta a tale la relazione fra le idee e le cose, è un rinnovare, se io non m' inganno, peggiorata la dottrina ideologica della *imitazione* di Platone, e da quel lato, che Aristotile intendevala a ragione affatto metaforica. La filosofia italiana, per venire ad una seconda ristaurazione

[1] *Meditazioni cartesiane*, pag. 177; Firenze, 1869.

platonica, è mestieri che lavori intorno alla
cipazione, togliendovi tutto quello che d'
e di arbitrario essa ha appo il sommo
ateniese. Nel secondo volume ritornerò s
desimo argomento. Ma fin d'ora vedesi
che la *partecipazione*, per me, è nec
processo dall'ideale al reale; appunto pe
idee sono necessari principii mobili, radicat
Mente suprema dell'universo.

XIV. E qui fo punto con la storia, e
far punto anche col primo volume della dia
Se non che, è opportuno conferire le tra
storiche raccolte con le indagazioni scie
già stabilite. Dico, dunque, che i filosofi sì
e sì moderni giudicarono opposti i termi
formano la Unità dialettica. Io ho tenuto il
simo avviso, nè potea tenere diverso. E per
se la Unità dialettica ha per proprio la co
zione, questa arguisce precedente oppos
Pongasi che nessuna opposizione presenti l'u
so; e, del sicuro, non saria nè pur nato il b
di trovar conciliazione, e quindi Unità dia
I filosofi tutti, in questo primo passo, a
innanzi una via facile ed aperta, non died
fallo.

Per gli altri passi non avvenne il simig
La via cominciò a farsi difficile ed oscura: s
tava di specificare quali opposti fanno par
tegrale della Unità dialettica. Anche al prop
filosofi tutti ritennero che devono entrare nel
tà dialettica solamente gli opposti, che compo
un mezzo conciliativo. Il difficile però sta

determinare se tutti gli opposti, senza distinzione di sorta, fossero capaci d' un mezzo conciliativo. Salvo l'equivoco, nel mondo antico presentato da Eraclito, nel mondo moderno ripresentato dal Bruno e dall' Hegel, che cioè anco gli opposti contraddittorii patiscano un mezzo conciliativo, tutti gli altri filosofi stettero fermi ad escludere tale mezzo fra gli opposti contraddittorii, e ad includerlo fra gli opposti contrarii; chiamàndo gli opposti contrarii or diversi, or differenti, ora eterogenei, ed ora in altra maniera.

Dal canto mio, in tutto questo volume ho sottoscritto alla dottrina generalmente accettata; non perchè sia stata dai più accettata, ma perchè m'è paruta sotto ogni verso accettabile. La vita dell'universo è nel cozzo di termini non contraddittorii, sì contrarii. Se nell' universo i termini opposti fosser davvero contraddittorii, saria necessità rassegnarsi alla filosofia degli scettici, e non alla filosofia di rarissimi dialettici; attesochè gli opposti, come contraddittorii, *sunt res olim ac semper insociabiles.* Ma ciò non bastava asserire, o ripetere in su le parole altrui: dovèa provarsi, e a tanto ci siamo adoperati in molte maniere. Delle quali ricordiamo, come finale conclusione, alcune; da prima esponendo per sommi capi le massime differenze fra i contraddittorii e i contrarii, e dipoi rifacendoci su la suprema attinenza de' supremi contrarii dell'universo.

Gli opposti contraddittorii sono un semplice portato dell'astrazione. Per questa or può

separarsi mentalmente quello che in re
unito, ed or accoppiarsi mentalmente quel
in realtà è disunito. Nell'uno e nell'altro
ha il contraddittorio, o un contraddittori
zamento, o un contraddittorio unimento
tutti e due i casi i termini spezzati od acc
sono contraddittorii. In vece, gli opposti c
sono un necessario portato della osserva
della dimostrazione. L'una e l'altra, a
alla vita dell'universo, scoprono per og
l'identico e il diverso, l'uno e il vario, l
neo e l'eterogeneo, il simile ed il dissi
moto e la quiete e infiniti altri term
diconsi tutti contrarii, in quanto conve
qualche mezzo, a differenza de' contra
che non convengono mai in nessun me
opposti contraddittorii si oppongono,
venire mai ad amichevole composizione
che gli opposti contrarii si oppongono, p
ad amichevole composizione; in guisa
primi v'ha, a così dire, guerra sofis
coordinata a pace dialettica, e fra i se
guerra sofistica, coordinata a pace
Perciò gli opposti contraddittorii sono i
inconciliabili, e gli opposti contrarii so
inconciliabili. - Gli opposti contradd
effettivamente contraddittorii, e gli o
trarii sono apparentemente contraddit
la ragione è, che nei termini contraddi
posizione è effettiva, e la unificazione in
solo per immaginazione unendosi il
tale, all'essere. Per converso, nei te

trarii la opposizione è apparente, la unificazione sussistente. Ad esempio l'essere è sussistente unità delle contrarie dualità della potenza e dell'atto, dell'uno e del vario, della sostanza e della qualità; ed il conoscere è la sussistente unità delle contrarie dualità del subbietto e dell'obbietto, del sensibile e dell'intelligibile, de' fatti e de' principii.

Gli opposti contraddittorii, sollevati a supremo principio di contraddizione, rivelano la gemina impossibilità o di venire l'essere dal nulla, o di finire l'essere nel nulla. Perciò quel principio annunzia sempre in modo assoluto, esser impossibile che il medesimo sia e non sia nel medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto. Gli opposti contrarii, sollevati a supremo principio di contrarietà (ch' è in fondo, come abbiamo provato, il principio di causalità) mostrano la gemina possibilità, che ciascun essere è necessariamente verso sè, e verso altro distinto da sè, ciò è a dire unità di termini contrarii. Di qui è che se il principio di contraddizione stabilisce l'impossibile per eccellenza, tanto l'impossibile dipartirsi dall'essere dal nulla, quanto l'impossibile rinvertire dell'essere nel nulla; il principio di contrarietà afferma il possibile per eccellenza, tanto il possibile dipartirsi del diverso dall'identico, quanto il possibile rinvertire del diverso nell'identico. - L'essere ed il nulla, intesi il primo per quel che è, e il secondo per quel che non è in modo alcuno, sono opposti contraddittorii per

essenza; e quindi non possono mai conci
unificarsi nel medesimo subbietto, al me
tempo, sotto il medesimo senso. Invece le
plici determinazioni dell' essere formano t
opposti contrarii; essendo esse determi
sempre l' essere nella necessaria relazion
sè, e verso altro: d' identità verso sè; di di
verso altro. Se talvolta le determinazio
l' essere si trasformano in opposti contr
rii, avviene per astrazione, che le affer
medesimo essere, a un medesimo tempo e
medesimo rispetto; laddove dovrebbero aff
sempre sotto distinto rispetto. Da ciò
che il principio di contraddizione abbraccia
tre medesimezze: di subbietto, di tempo
spetto; e il principio di contrarietà due
mezze: di subbietto e di tempo, e a volt
una, o di subbietto, o di tempo.

Il principio di contraddizione è per ec
za il principio del mezzo escluso, o
del mezzo inconciliativo: il principio
trarietà è per eccellenza il principio del
incluso, o dicasi del mezzo conciliativo.
che il principio di contraddizione potrebb
principio della inconciliazione, e il prin
contrarietà principio della conciliazione
come gli opposti contraddittorii appellans
sti inconciliabili, e gli opposti contrari
sti conciliabili. Se gli altri principii, co
di causalità, di sostanzialità, di finalità
portano anche un mezzo incluso; ciò

dall'essere termini contrarii la causa e l'effetto, la sostanza e la qualità, il fine ed il mezzo. – Nei termini contraddittorii l'opposizione è tutto, la unificazione nulla: nei termini identici la opposizione è nulla, la unificazione tutto: nei termini contrarii la opposizione e la unificazione compongonsi ad armonia dialettica. Donde abbiamo cavate molte conseguenze, importanti per la scienza dialettica; e fra le altre questa: che la opposizione, dai termini contraddittorii ai termini contrarii e diversi, è in continuo decrescimento, finchè nei termini identici annullasi affatto; e, per converso, la unificazione, dai termini identici ai termini diversi e contrarii, va in continuo decrescimento, fino a che nei termini contraddittorii al tutto dissipasi; quest' altra: che nei termini contrarii, e anche nei termini diversi, che per poco distinguonsi dai termini contrarii, avverasi la perfetta relazione; entrando in quelli i due elementi integrali di ogni relazione, la unità cioè e l'alterità; e, per tacere d'altre rimanenti conseguenze, quest' ultima: che gli opposti contrarii sono opposti dialettici per eccellenza; giacchè solo per essi e in essi hannosi l'identico e il diverso; elementi d'ogni armonia dialettica, anche della suprema armonia dialettica, che dee trovarsi nella Unità dialettica.

XV. Ciò rammentato quanto agli opposti termini, che entrano nella Unità dialettica, avanza a ricordare alcuna cosa su la relazione di essi termini. Al proposito non possiamo fare di non lodarci della storia del pensiero umano. Di

buon' ora si penetrò che il difficile del pr
dialettico stava in trovare la relazione fra
trarii termini dell' universo. Abbiamo vis
non meno la filosofia, che la poesia si
nero subitamente alla stessa difficoltà. F
sofia, lasciando della poesia, dopo tanto a
di pareri, si accorse che vera e uni
relazione fra gli opposti contrarii e non
tradditorii, dovea consistere in un te
medio. Restava, e non era piccola cosa,
venire esso termine medio. La filosofia a
parte per aver di preferenza risguardato il te
medio negli ordini logici e non metafisici, e
per non avere chiara contezza della relazio
la logica e la metafisica, non giunse a rin
il vero termine medio fra i contrarii t
dell' universo. Agli antichi succeduti i mo
costoro si trovarono da principio a rincon
Cristianesimo. Il quale, oltre a molte veri
rali, contenea eziandio questa novità razi
che il *Logo*, a cui avea accennato l'antic
sofismo, non era un pensiero astratto e
ma perfettamente uno e concreto, affatto cos
in sè stesso. Il che era un annunziare la su
identità fra il pensiero e l' essere, invano
cata dagli antichi, e da Platone e da Ari
supposta come una necessaria esigenza
tifica.

Le due prime filosofie moderne, cioè
tristica e la scolastica, più s' internaron
la fede, che con la ragione in seno dell
luta unità del pensiero e dell' essere, e vi

ternarono tanto, che la varietà relativa fu ridotta ad un'antitesi senza sintesi, o ad una sintesi affatto arbitraria. La terza filosofia moderna, cioè la filosofia del risorgimento, pose in moto la ragione, e indagò la sintesi necessaria fra l'assoluta unità e la relativa varietà; ma la sintesi dichiarò talvolta un mistero, e talaltra annullò l'antitesi nella sintesi, facendo del vario relativo un'apparente modalità dell'uno assoluto. Venuta la penultima filosofia moderna, avvertì in modo chiaro che il punto più grave della quistione dialettica era nell'arrivare in guisa necessaria e scientifica alla unità fra il pensiero e l'essere. Cartesio si contentò di chiarire il pensiero indizio dell'essere. Il Vico ed il Kant si accorsero, che ciò non bastava. Il Vico tentò di fare il pensiero principio dell'essere; ma si fermò di preferenza all'essere sociale, sentenziando la mente cagione del mondo nelle nazioni Il Kant ben avvertì che il pensiero dovea chiarirsi principio dell'essere universale; dovendo, com'egli avvisò, il pensiero girare intorno all'universo, e non l'universo intorno al pensiero. La ragione, appresso alla filosofia di lui, è potente a sentire tal bisogno dialettico, impotente a soddisfarlo. Cotesta contraddizione del criticismo si è voluta superare dall'ultima filosofia moderna. L'Hegel ed il Rosmini, per mio avviso, compendiano l'ultima filosofia moderna. L'Hegel credette di superare la contraddizione kantiana nel pensiero astratto: il Rosmini nell'essere astratto. Però la contraddizione, per opera dell'uno e dell'altro, non è punto superata. Al pensiero astratto dell'Hegel,

mancando l'intrinseco l'essere, questo v
giunto in modo estrinseco, arbitrariame
l'essere astratto del Rosmini, mancando l
seco pensiero, questo vi è aggiunto in m
che estrinseco, arbitrariamente.

Per conto mio la contraddizione kantia
superarsi in un supremo pensiero concre
ancora supremo essere concreto. Tale s
unità concreta del pensiero e dell'esse
chiarita *Mente suprema dell'universo;* e
Mente, per la dialettica legge comune
idea e ad ogni cosa, della necessaria r
verso sè, e verso altro distinto da sè,
ridotta alla formola scientifica della *Men*
te ed efficiente. Formula abbracciante l'U
lettica, e nella quale, la contraddizione a
fra il pensiero e l'essere, è appieno ri
avendo provato che la Mente, come *ess*
necessario processo dialettico del pensier
l'essere assoluto, e, come *efficiente*, ne
processo dialettico del medesimo pensier
l'essere relativo.

Nel compiere siffatta ricostruzione siste
ho temuto forte che l'arbitrario, cacciat
dire, dalla finestra, rientrasse per la po
l'edificio scientifico. Ad iscansare simile p
sono stato in guardia dall'affidarmi o a
dimostrazione, o alla sola intuizione. La
mostrazione inferisce pretto formalismo:
intuizione pretto dommatismo. Due rimpro
oggi con molta ragionevolezza i positivisti
contro agli speculativisti. Ho perciò la i

ne e la dimostrazione sempre unite alla osservazione, e concesso alla intuizione e alla dimostrazione quel tanto, nè più nè meno, che venivami assicurato da certissime osservazioni sì interiori e sì esteriori. Per tale cagione alla intuizione si è negata la visione esclusiva di questo o quell' obbietto intelligibile, ch'è pretto dommatismo; ed invece con la osservazione si è affermata l'apprensiva visione di elementi intelligibili senza numero. Alla dimostrazione, scompagnata dalla osservazione, è stata negata ogni efficacia a ricostruire in modo scientifico ciò che si conosce per natura; perchè la dimostrazione, senza l' osservazione, non può evitare vuote generalità, che fanno della scienza un pretto formalismo. Con tali ed altre norme ho pensato di ridurre a metodo dialettico le opposte filosofie state insino a noi, oggi raccoglientisi nelle due predominanti filosofie dello speculativismo e del positivismo. Alle medesime norme comporremo gli altri due libri della dialettica.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

INDICE DEL VOLUME PRIM

AVVERTENZA..

INTRODUZIONE. — Della dialettica come arte e co
me scienza..

Libro I.

CAPITOLO I. Delle categorie............. ....
» II. Del primo momento categorico.......
» III. Del secondo momento categorico.....
» IV. Del terzo momento categorico........

Libro II.

CAPITOLO I. Della unità dialettica.......................
» II. Del primo dialettico.........................
» III. Del primo circolo dialettico...........
» IV. Della unità dialettica giusta gli an
tichi...
» V. Della unità dialettica secondo i mo
derni...

DELLA

DIALETTICA

LIBRI QUATTRO.

DELLA

DIALETTICA

LIBRI QUATTRO

DI

BALDASSARE LABANCA

Professore di filosofia nel Liceo Parini e nell'Accademia
Scientifico-letteraria di Milano

VOLUME SECONDO

IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

—

1874

LIBRO III.

> Omnia entia ipso uno sunt entia.
> PLOTINO.
>
> Prima unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit alias unitates.
> BOEZIO.

CAPITOLO I.

Concetto dialettico della natura.

I. Nella scienza della natura alcuni sacrificano i fatti alle idee, altri sacrificano le idee ai fatti. Certo, ogni volta che nasca evidente contraddizione fra le idee e i fatti, è necessario compiere un sacrificio, o de' fatti alle idee, o delle idee ai fatti. Per cagion d'esempio, oggi e sempre si negherà il fatto apparente, che il sole giri intorno alla terra, a ciò contraddicendo chiare idee di matematica e di meccanica. Al contrario, oggi e sempre si negherà la idea seducente d'una perfetta eguaglianza civile, ripugnandovi innumerevoli fatti naturali e sociali degli uomini. In questi e in altri casi consimili è necessaria, per così dire, una vittima, o de' fatti, o delle idee.

Il medesimo non si dee presumere
al metodo universale della scienza. Pe
scere ci ha due mezzi: la esperienza e l
ne, e quindi i fatti e le idee. Il metodo
compiuto, anzi che annullare uno de'm
noscitivi, si adopera ad accordarli, senz
giarli, a fonderli, senza confonderli. Il ch
non si è praticato, sovrattutto nella scien
natura. Nella quale si è avuto quasi semp
dissidio fra razionalisti e sperimentalisti
infatti, hanno sperato possibile una buon
fetta scienza della natura col solo studio
cetti, dedotti dalla ragione; gli altri hann
desimo sperato col solo studio dei fatti,
mediante l'esperienza. Oggi il dissidio, più
mare, è aumentato, e viene sostenuto d
culativisti e dai positivisti.

I primi ed i secondi non colgono il
dialettico della natura. Tale concetto imp
e fatti, nel loro necessario e armonioso
categorico. Invece gli speculativisti fann
natura un dinamismo d'idee; i positi
meccanismo di fatti. Il dinamismo degl
lativisti si è detto spiritualismo, vitalism
mismo, idealismo, secondo che il princip
mico di tutte le idee della natura venne
o spirito, o vita, o anima, od idea. I
nismo dei positivisti si è appellato natu
materialismo, atomismo, chimismo, se
cipio meccanico di tutti i moti della na
stato posto o nella natura, senza specif
modo alcuno, o nella stessa natura, sp

dola come materia, risultante di atomi estesi, resi attivi o per estrinseca, o per intrinseca virtù. Salvo queste ed altre secondarie differenze, che ora non fa luogo notare, possiamo al presente affermare che le principali concezioni sistematiche della natura, non meno antiche che moderne, sono il dinamismo ed il meccanismo.

Noi speriamo di provare che coteste due concezioni sono astratte, antidialettiche. La concezione della natura, veramente concreta e dialettica, sta nell'armonizzare il dinamismo ed il meccanismo, subordinandoli al nostro idealismo dialettico. Già i medesimi speculativisti e positivisti, e ciò sia detto per incidenza, accennano a tale armonia dialettica. Gli speculativisti, almeno più autorevoli, ammettendo che l'ideale, fuori del reale, *est caput mortuum*, vuota astrattezza; con ciò consentono che il dinamismo non si debba dispiccare dal meccanismo. Da altra parte, tutti gli odierni positivisti, s'intende sistematici, confessano come essenziale attributo della materia la forza; e tale confessione è in fondo in fondo intimo collegamento fra il meccanismo e 'l dinamismo.

Se fra gli speculativisti ed i positivisti manifestasi, più che armonia dialettica, guerreggiare scambievole, la ragione è, che essi adottano in massima tal metodo esclusivo, che induce gli uni ad allargare il valore delle idee a danno de' fatti, e gli altri il valore de' fatti in isvantaggio delle idee. Sarebbe desiderabile che dall'una e dall'altra parte si promulgasse, e risolu-

tamente si abbracciasse il metodo dialett
dal canto mio, convinto della bontà del
dialettico, seguiterò a giovarmene, ado
in questo secondo volume, così come nel
tutti i mezzi conoscitivi d'esperienza e di r
e d'esperienza sì esteriore e sì interiore, e
gione sì induttiva e sì deduttiva.

II. Dopo le cose premesse, entro in m
esponendo prima le mie persuasioni, pos
ferendole con i sistemi altrui. In questo
non debbo esaminare *onde venga* la nat
dove tenda, sì semplicemente *ciò che è*
tando a preferenza il processo cosmico.
che le tre questioni sono intimamente
se; ma, da altra parte, pur vero, ch
scienza non si può ogni cosa dire a un
Allorchè negli altri capitoli si esamine
concetti dialettici della creazione e di Di
gli altri due processi teocosmico e teistic
tenderà appieno il processo cosmico: i q
processi, com'è detto, costituiscono la v
l'universo (Lib. II, cap. II, num. XVII).

Prima di tutto per testimonianza d'esp
sappiamo in modo chiaro che la natura, c
che dicasi, è una grande varietà di fe
Con l'esperienza sì interiore e sì esteriore
tiamo immediate fenomeni varii senza n
ed a tutti diamo il nome di mondo, o di
Fermasi l'esperienza a cotesto primo i
mento? No, certo. Per essa, ben cons
sappiamo ben altro. Sappiamo che tra i fe
varii della natura v'ha differenze ed att

benchè si palesino in modo facile le differenze, almanco le più sensibili, e in modo assai difficoltoso le attinenze. Così, a prima giunta veggiamo che la pietra non è la pianta: che la pianta non è il bruto: che il bruto non è l'uomo; e ciò nonostante quante altre differenze non per anche si percepiscono? Fra le medesime differenze percepite, quante attinenze permangono nascoste? Pur non di meno, egli è certo che la immediata esperienza ci porge una sommaria notizia de'fenomeni della natura; i quali tutti rappresentano, dirò con l'Ulrici, l'apparente nelle apparenze (*das Erscheinende in den Erscheinungen*). [1]

Anche per via d'esperienza si ha un altro importantissimo insegnamento. I moltiplici fenomeni non si mostrano qua, o là fissi e immobili. Noi ci moviamo: si movono le altre cose: tutto movendosi, prende mille e diverse modificazioni. La materia diviene or solida, or liquida, or aeriforme: la pianta nasce, cresce, appassisce: il bruto e l'uomo variano in innumerevoli fogge: i pianeti tutti sostengono moto lento e misurato. Insomma, il mondo, nelle piccole e nelle grosse parti, nelle molecole e nelle masse, rivelasi in perpetuo moto. Pongasi fuor dubbio che la semplice esperienza c'istruisce, esser la natura sterminata varietà di fenomeni in moto.

III. Siffatta notizia della natura è forse inutile, o, peggio, dannosa? Nè manco per sogno. Ma, da altra parte, basta essa sola a costituire

[1] *Gott und die Natur*, pag. 18; Leipzig, 1866.

la scienza della natura? La medesima espe
nol consente, giacchè essa testimonia in n
altri bisogni, che la sola esperienza non
ciente a soddisfare. Potrà forse soddisfarli
ragione, vagando per vuote idee generali?
fa ostacolo la medesima ragione, che do
una scienza non fantastica, sì reale e po
Dunque? Dunque è necessario fondere in
la esperienza e la ragione; acciocchè i fen
dell'esperienza non diventino geroglifici in
ficanti, e i noumeni della ragione non si ri
a mere astrattezze.

Per siffatta fusione da prima induciamo,
varietà de'fenomeni in moto complica var
forze motrici. Sembra che per l'esperienza
aversi immediate il concetto di forza; pu
quella, senza più, avvertesi appena il fat
moto. Il concetto di forza non significa sola
effettiva attività d'operare, ma, ch'è più, pri
possibilità d'operare. È evidente che un ess
tanto opera, in quanto ha potenza ad operar
modo che il concetto originario di forza non c
nella effettiva attività d'operare, sì nella pri
possibilità d'operare. Tolta la primitiva poss
d'operare, non s'intende più la effettiva a
d'operare; alla medesima guisa che non si c
l'effetto, senza la causa. La esperienza sì
riore e sì esteriore, e più la interiore che
riore, avverte bene le effettive attività d'op
che unite insieme formano il fatto del mot
mai le primitive possibilità d'operare, costi
le forze motrici nel loro primario concetto.

Poichè la esperienza ha chiaro testimoniato il fatto de'varii moti, rappresentanti il reale meccanismo della natura, la ragione induce le forze motrici, che spiegano essi moti, e che costituiscono l'ideale dinamismo della natura. Nè tale induzione ha nulla d'arbitrario. V'ha il fatto innegabile de'varii fenomeni in moto. La ragione, dal canto suo, ne cava la innegabile necessità di forze motrici, o principii motori che vogliano appellarsi, senza de'quali i varii moti divengono casuali, misteriosi. Laonde se la natura, per via di semplice esperienza, presentasi sterminata varietà di fenomeni in moto; per l'opera della ragione, connessa con quella dell'esperienza, mostrasi sterminata varietà di forze motrici.

Cotesta sterminata varietà bisogna studiare a dovere, chiarendo le primitive possibilità d'operare, e le effettive attività d'operare: quelle consistenti in essenze ideali, s'intende, concrete e non astratte, e queste versanti in esistenze reali, necessarie individuazioni di esse essenze ideali. Negando alla sterminata varietà de' fenomeni mondiali la loro idealità, la natura diventa un meccanismo di moti, cioè un fatto, che si fa di continuo, senza sapere da che si fa, e per che si fa: due ricerche, a cui è raccomandata tutta la scienza in genere, in ispecie la filosofia della natura. Negando, per converso, ai moltiplici fenomeni mondiali la loro realtà, la natura trasformasi in un dinamismo d'idee astratte e fantastiche, buone a trastullare la immaginazione, più che a soddisfare la ragione. Dunque i varii fenomeni mondiali vo-

gliono studiarsi nella loro idealità e realtà
loro possibilità ed attualità; e solo in tal g
cansano errori nella scienza della natura.

IV. I varii fenomeni che questa presenta,
vati primieramente nella loro realtà ed att
abbracciano moltiplici atti. Alcuni di essi v
a prima giunta, altri dopo breve ispezione
dopo lungo lavoro scientifico. Io non devo
sti atti far l'analisi. La vuol lasciarsi alle s
naturali. Bene per la filosofia è cosa molto
d'accettare gli ultimi risultamenti di esse
ze, dove questi siano mirabilmente tro
assicurati. Condursi a tale maniera è p
anche imperioso dovere, adottato nel m
sofare un metodo dialettico, sperimental
sieme razionale. Ciò posto, quali sono
di fatto, che le scienze naturali hanno acc
e che giovano assai al nostro proposito?

A questi ultimi tempi la fisica ha avu
radicale trasformazione. All'azione estrinse
bentrata l'azione intrinseca: i fluidi impo
bili posti da banda: la inerzia, giudicat
prietà essenziale della materia, divenuta pr
accidentale di essa: gli atomi, confessati da
attivi: al metodo suppositivo e razionale
tuito il metodo positivo e sperimentale: all'
accoppiata la sintesi. Fermandoci in quest'
trasformazione, che più da vicino rigua
nostro tema, osserviamo anzitutto che la
è lodevolissima d'avere per via di fatto ri
mata la necessità metafisica, di maritare all'
la sintesi. La chimica, dopo reiterate analisi

distinti i componenti corporei o per la diversa azione, o per la differente disposizione, o per la speciale configurazione. Alla fine, senza smettere affatto l'analisi, ha posto mano alla sintesi, per iscovrire quella che oggi ben dicesi *correlazione* fra le diverse forze della natura. La qual *correlazione* i materialisti convertono, per abuso, in *trasmutazione*, in *trasformazione*, in *evoluzione*. Lasciando per ora gli abusi de'filosofi, è innegabile che tra le forze inorganiche si sono scoverte mirabili correlazioni per opera dell'Ampère, del Meyer, del Grove, del Faraday, del Love, del Joule, dell'Oersted, del Melloni, del Secchi; ed altre mirabili correlazioni si sono rinvenute fra le forze organiche per opera dell'Hirn, del Bois-Reymond, del Beclard, del Matteucci e di altri. Si è da ultimo tentato di penetrare importanti correlazioni anche tra le forze inorganiche ed organiche, ragguagliando le scienze anargonologiche della meteorologia, della geologia e della mineralogia con le scienze organologiche della biologia, della zoologia e della botanica. Al proposito s'è assodato che le forze inorganiche influiscono potentemente nelle forze organiche, e che nella formazione delle une e delle altre predomina la medesima legge di affinità.

Ultima conseguenza giustissima, raccolta da tante correlazioni sperimentate fra le attività inorganiche ed organiche, è stata una generale *circolazione* fra tutte le forze della natura. Dico tal conseguenza giustissima, dopo specialmente che nella fisica moderna s'era affermato e il moto circolatorio

intorno ad unico centro in tutto il sistem
netario, e l'universale attrazione, ch'è in sc
universale *circolazione*. Il Newton, infat
nendo la universale attrazione nella forz
virtù della quale i corpi tendono gli un
gli altri, tale tendenza vicendevole è senz
bio universale *circolazione*. La quale, pe
verso, è universale *limitazione* delle forz
di natura. E di vero, tutte coteste forze i
sono limitate, in quanto sono circondate
a dire in quanto sono allogate per entro
parziali, ancor essi raccoglientisi infine
in un circolo universale.

V. Seguitando a studiare le varie forz
natura, non già come ideali attività, ma
reali attività, avanza un' ultima dimanda
rilevante al nostro caso; ed è di vedere
varie forze naturali (fra le quali non pu
tersi in dubbio la *correlazione*, e di conse
anche la *circolazione*) possano tutte de
originalmente da una sola forza natur
presente non intendiamo uscire dal santuar
pur tanto venerato, delle scienze natura
volta nato in seno di queste il bisogno della
era facile, procedendo di sintesi in sintesi
dere possibile d'arrivare ad una sintesi pri
dalla quale, per successive trasformazio
derivata la stragrande varietà delle forze
e fisiologiche, inorganiche ed organiche.
cile, aggiungo, che all' antico panteismo
sico sopravvenisse un nuovo panteismo fisi
ispiegare così la natura con la natura.

Già in fisica, dopo il Newton, s'era introdotta in cambio della parola *corrispondenza* l'altra assai pericolosa di *equivalenza* delle forze fisiche. Finchè si discorreva delle forze fisiche, o, meglio, inorganiche, fra le quali l'identico primeggia sul diverso, la *equivalenza* stava bene, ed anche la identità ed unità. Alcuni però non fermandosi alle forze fisiche, hanno avvisato poter introdurre la *equivalenza*, anzi la perfetta identità ed unità fra tutte le forze naturali, non meno fisiche, che biologiche; non meno inorganiche, che organiche. Il difficile era a trovare una forza primitiva, affatto equivalente a tutte le forze della natura, o, come si è detto, affatto indifferente in principio; affinchè in proseguo, per successive trasformazioni, acquistasse tutte le differenti forme inanimate ed animate della natura.

A sentire alcuni positivisti, il trovato è già bello e fatto. Per che modo? Per via d'esperienza? Nessuno oggi vede, nè nessuno racconta d'aver visto un essere mezzo vivo e mezzo non vivo. Sempre si son visti esseri o vivi, o non vivi. Un essere, come qualcosa di medio fra il vivere e non vivere, non si è visto mai. Si vedrà forse in avvenire? Così alcuni positivisti credono, considerando i molti progressi dell'anatomia comparata, fondata da quell'eminente ingegno del Cuvier. Se non che, non si è posto mente che qualunque fossile in avvenire si scoprirà; il fossile, come tale, non potrà mai dare indizio d'essere stato qualcosa tra vivente e non viven-

te. In un solo caso si potrebbe ciò ot
avendo in natura tuttavia un essere suss
a cui paragonarlo; ma se, giusta i medes
sitivisti, manca tal termine di paragone,
rimettere la quistione all'avvenire.

Pur si dirà: una forza primitiva, che
cipi de' due regni più importanti della na
indispensabile. La ragione, per astrazion
diritto di confessarla come una necessari
si, pognamo che l'esperienza in verun mod
accertarne la esistenza. I positivisti, che pu
declamano contro agli speculativisti, p
costoro adoperato l'astrazione in luogo d
servazione, spessissimo sono essi medes
stretti a valersi delle astrazioni della
Di ciò io non fo un rimprovero ai pos
Trattandosi della prima origine delle cos
sogna abbandonarne la inchiesta (il ch
possibile per qualunque scienza, che vogl
davvero scienza), o affidarne lo sciogli
qualche ipotesi razionale, che non si pu
mare in maniera sperimentale. Ciò va
benissimo; se non che, la ipotesi, e qu
busilli, vuol esser veramente razionale, c
sibile e non impossibile. Or, come possib
forza media, insieme inorganica ed organ
dal mondo inorganico al mondo organico
me vedremo, le differenze sono molte, e
parte essenziali e qualitative, non accide
quantitative? Per tanto la ipotesi d'una fo
mitiva naturale, affatto intermedia tra l
inorganiche ed organiche, non è una ra

e necessaria induzione, sì una irrazionale ed arbitraria astrazione, prodotta da un fare sistematico, in cui spesso incorrono i medesimi positivisti.

Ma v'ha di più e di peggio. I positivisti, professantisi pur tanto devoti ai novelli trovati delle scienze naturali, ne rinnovano oggi alcune rancide opinioni; fra le altre quella delle proprietà e delle trasformazioni occulte, che guastarono la fisica antica e la fisica del medio evo. Il Galilei e il Descartes, per farla finita con simili vane controversie, vollero che nelle scienze naturali prevalessero le leggi della quantità matematica. In vece i positivisti, giovandosi di esse scienze, vi fanno prevalere le leggi delle qualità occulte e misteriose. La forza primitiva da loro vien dichiarata *Forza plastica della natura*. Ora tale forza è la *Materia sottilissima* d'Anassimene, l'*Akasa* degl'Indiani, la *Materia inane* e *vacua* delle antiche cosmogonie, ch'è quanto dire una sostanza occulta e misteriosa, atta a non togliere, sì a nascondere una colossale ignoranza.

La *Forza plastica della natura* dee certamente esser una forza motrice, nel significato di attività reale, non volendo i positivisti saper della forza motrice, nel significato d'attività ideale. Una forza motrice, come attività reale, debbe avere un modo reale d'operare. Qual modo, adunque, avrà essa forza? Nessuno, perchè deve esser indifferente ad ogni modo differente. La quale forza, così concepita, è senza dubbio un'astrattezza, anzi una chimera. Contro a tal procedere

de' positivisti cade in acconcio ciò che se
il Galilei, là dove scrive: Non bisogna fo
arbitrariamente nel proprio cervello il s
delle leggi della natura, e poi pretender
ella ci debba ubbidire; perchè le chimere
stro cervello non hanno ragione di dimostr
le immaginazioni non dimostrate, nè di
bili, restan sempre tali. [1]

Prima di chiudere tale argomento, no
tacere che la *Forza plastica della nat*
richiama a mente il *Mediatore plastico*,
tato dal Cudwort, dal Gassendi e dal I
La relazione fra lo spirito ed il corpo ne
non s'intendeva. Per intenderla, si cred
ventare una sostanza assurda, metà spi
e metà materiale, che si disse *Mediatore p*
Nè più nè meno fanno oggi i positivisti, o
meccanici che dicansi. Non si comprende
modo tante forze di natura, così varie e
per essenza, possano derivare da una sol
naturale. Che fare? Non avendo nessun d
rimentale, si è inventata la ipotesi chime
assurda della *Forza plastica della natur*
si è chiarita *Protoplasma*, cioè primo
delle cose mondiali. Siffatta ipotesi non
in nessun modo accettare, m'inchino a
l'esperienza ci ha mostrato chiarissim
scienze naturali hanno riconfermato, che
natura consta di forze varie in iscambiev
relazione e circolazione.

[1] *Dial. sul sistema del mondo*, Dial. primo.

VI. La natura essendo varia, essenzialmente varia, è, in una sola parola, il Variuno, cioè il Vario, che tende all'Uno per necessaria legge di correlazione e di circolazione. Tale è il concetto dialettico della natura. Il concetto sofistico di essa consiste in dichiararla Univario, cioè Uno, che partorisce il Vario per necessaria legge di trasformazione, o di evoluzione. Di questa nostra conclusione ci è stata, fino ad ora, rivelatrice sicura l'esperienza, scrupolosamente studiata da eminenti fisici moderni. Sorretti dalla costoro autorità, abbiam potuto riconoscere nelle moltiplici forze della natura non tanti agenti modali d'una sola energia primitiva e indistinta, sì bene tanti agenti individuali, connessi senza dubbio infra loro, ma pur sempre distinti e irreducibili.

Se ciò è innegabile, e la prova si avrà ancor meglio in processo di ragionamento, è pur innegabile che il convergere nella natura del Vario all'Uno richiegga innanzi il divergere del Vario dall'Uno. La filosofia, che si adagia nella sola esperienza, apprende la natura composta da varii fenomeni in reciproca relazione, senza più, come appunto è toccato ultimamente allo Schopenhauer, che ha ristretta tutta la filosofia nella cosmologia, e questa ha trattata con la sola guida dell'esperienza. [1] Non si è pensato che anco riducendo la filosofia alla cosmologia, è necessaria una suprema unità, da cui si cavi la varietà de' fe-

[1] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo II, pag 127; Leipzig, 1859.

nomeni, se non voglia farsi della cosmolog
che una scienza, una storia, e porger
la somma, che il sistema delle varie forz
natura. E veramente, a leggere oggi tant
che discorrono della natura, non si p
iscorgere sin dal frontespizio che la scie
essa è ita, e che non avanzi altro della
logia, che un vano simulacro. Vero, che
positivisti, conducendosi da filosofi siste
senton il bisogno d'indagare una primitiv
da cui erumpa la successiva moltiplicità;
abbiamo già accennato che il loro specula
sumendo di trovare il necessario Uno in s
necessario Vario, torna sofistico.

Adunque, da un lato non potendo fa
dell'Uno, qual principio spiegativo sì d
stenza e sì della convergenza del Vario a
e dall'altro lato essendo impossibile a trov
Uno tra le forze essenzialmente varie de
tura, è mestieri presupporre altra forza,
zialmente una, in necessaria relazione
varie forze della natura. Siffatta forza è l
suprema dell'universo. Onde vedesi che n
come i positivisti, siamo costretti a confess
ipotesi, che la esperienza non può immedia
certificare; salvo che la nostra, come cr
è una ipotesi razionale e non irrazional
sibile e non impossibile, non solo per
già esposte (Lib. II, c. II, III), sì anc
quelle da dire.

VII. La natura venne spesso dichiar
mile ad una scala. Oggi cotesta similitud

voluta abbandonare, e sostituirvi quella dell'albero. La sostituzione si capisce. Nella fisiologia si è spesso rassomigliato il nostro sistema nervoso ad un albero, per fare del cervello l'unico centro nervoso; ed ora nella paleontologia si paragona la natura ad un albero, per mostrare che tutto, per legge evolutiva, deriva da una prima radice naturale. Io, delle due similitudini, ritengo l'antica e non la nuova. Alla similitudine prescelta non molto ci tengo, persuaso che nella scienza le immagini valgono poco, e talvolta nocciono, servendo più a velare, che a rivelare le giuste idee. In ogni modo, non si può scartarle affatto, quante volte nella scienza si trasformano in necessario processo dialettico.

La scala, adoperata come similitudine della natura, ha due pregi importantissimi: il primo, degli scalini di cui consta; il secondo, del doppio moto discensivo ed ascensivo che comporta. Gli scalini sono immagini efficacissime dei diversi gradi, per i quali passa la natura. Il doppio moto discensivo ed ascensivo è altra immagine felicissima del doppio moto, che compie la natura dall'Uno al Vario, e dal Vario all'Uno. Cotesto doppio moto dà luogo a quella legge di circolazione, di cui poco prima è detto, e che costituisce il circolo dialettico della natura. Ma facciamo di particolarizzare le asserte generalità.

Senza dubbio nella natura v'ha moto ascensivo, consistente nel passaggio dalla minima alla massima penetrabilità. La minima penetrabilità

è la materia, la massima pe
spirito, o il pensiero che voglia
moto vogliono trovarsi gradi as
moto ascensivo è moto continuat
dire moto a gradi, e non a sa
ripetuto: la natura non patisce
non facit saltum. Ma per che r
non comporta il salto? Forse pe
la natura procede a gradi? Cot
paralogistico. La ragione è, ch
contraddizione, e noi abbiamo
volume, in tante maniere, che
non si dà in natura. Che il sa
dizione vedesi da questo: nel
un tragitto dall'uno all'altro
toccare il mezzo; il che è impo
parole, nel salto s'ha due punti
dittorii, senza termine medio;
dizione. La natura, dunque,
salto. La natura, invece, com
giacchè questo è passaggio fra
contrarii e non contraddittorii; e
è una contraddizione, il grado
zione. Da tutto ciò deriva che i
consta di gradi ascensivi; i qua
trapassi dialettici, più che antidi
tivi, più che inconciliativi, confe
nia dialettica delle varie forze

Nella natura basta il moto
si richiede lunga dimostrazione
nessuna cosa ascende, se manc
ad ascendere. Or si ponga che l

ad esempio, di sole quattro, cinque, dieci forze principali, ciascuna dotata per sè stessa della potenza ascensiva. Che cosa avverrà al proposito? Avverrà che le forze rimangano separate, l'una dall'altra, e che per conseguenza nella natura venga affatto meno il moto ascensivo, in sè stesso continuo, in quanto risultante di gradi e non di salti. Dunque, per aversi il moto ascensivo richiedesi una prima forza, che abbracci potenzialmente tutte le altre forze; giacchè solamente a tale condizione non diventano le forze della natura de'salti, più che de'gradi. Oggi i medesimi positivisti, che non fanno della natura tanti piani soprapposti, l'uno all'altro, senza processo necessario, dimandano in seno della natura una prima forza, che contenga in modo indistinto tutti i gradi principali per i quali passa la natura. Il loro errore, come abbiamo visto, è di confessare una prima forza assurda, impossibile. Di qui poi avviene che il loro moto ascensivo è assurdo ed impossibile; sì perchè l'ultima conseguenza ascensiva contiene più del principio ascensivo, essendo quella una forza cosciente, e questo una forza incosciente; sì perchè manca la ragione del dover essere l'ultima conseguenza ascensiva la coscienza, mancando un principio che la segni come ultima; e si perchè l'ultima conseguenza ascensiva non è conseguenza, per manco di principio, e non è principio, per manco di altre conseguenze.

Tutte codeste assurdità e più altre, che esporremo, si cansano, disposando al moto ascensivo

il moto discensivo. I due moti, infatti, sono due moti inseparabili del moto universale. Secondo questo moto tutto ascende alla coscienza, perchè tutto discende dalla coscienza, o, ch'è lo stesso, tutto arriva alla coscienza, perchè tutto deriva dalla coscienza. Pensatamente scambio le parole di ascendere e discendere con le altre di arrivare e derivare, acciocchè quelle prime non si pigliassero in significato troppo materiale e grossolano: lo che nocerebbe alle nostre persuasioni scientifiche. Ciò di volo avvertito, è evidente, ripigliando l'argomento, che l'ascesa, senza la discesa, diviene casuale; in guisa che l'una e l'altra formano il moto circolare della natura, per il quale essa va dallo stesso allo stesso, sotto diverso rispetto. Lo stesso onde originalmente tutto deriva, e dove finalmente tutto arriva, è la coscienza; ma, sotto diverso rispetto, muovesi dalla coscienza infinita, e giungesi alla coscienza finita. La coscienza infinita è, per noi, la *Mente suprema dell'universo.*

La quale, come necessaria relazione verso sè stessa, e verso altro distinto da sè stessa, è, giusta l'eloquio adottato, *Mente essente ed efficiente*. La *Mente*, in quanto *efficiente* (chè ora da siffatto lato vuol mirarsi), abbraccia diversi effetti ideali, anzi è, come vedremo nel concetto dialettico della creazione, potenzialmente diversi effetti ideali. Cotesti effetti ideali costituiscono i sommi generi potenziali (*summa genera potentialia*), da'quali procedono i sommi generi attuali (*summa genera attualia*),

diffusi per la natura. I sommi generi potenziali formano le forze della natura, nel loro significato originario, quali ideali possibilità d'operare; e i sommi generi attuali porgono le forze della natura, nel loro significato secondario, quali reali attività d'operare. Dai sommi generi potenziali sono effettuati e spiegati i sommi generi attuali; in modo che quelli negati, questi diventano delle casualità meccaniche, senza causalità dinamiche. Per i sommi generi potenziali sono i sommi generi attuali gradi conciliativi e non salti inconciliativi; giacchè in quei primi s'intende la necessaria connessione, che hanno questi secondi nel giro della natura. Certo, i sommi generi attuali, per il meccanismo del moto, si mostrano in iscambievole correlazione e circolazione, ma il meccanismo, come ben sentenziò il Leibnitz, non ispiega sè stesso. È il dinamismo de'sommi generi potenziali, che spiega il meccanismo de'sommi generi attuali, e lo spiega, disvelando il fine per cui essi generi attuali e operano e s'uniscono e ascendono a grado a grado dalla minima sino alla massima penetrabilità, rappresentata dal pensiero, o dalla coscienza. Da tutto ciò è dato concludere, che, paragonando la natura ad una scala, non s'incorre in vaniloquio; essendo la natura, così come la scala, capace di scalini e di doppio moto discensivo ed ascensivo. Al presente, che esponiamo il concetto dialettico della natura, conviene di preferenza guardare al moto ascensivo, in che sta particolarmente il processo cosmico.

VIII. Il Vico, toccando con magistral finezza alcuni punti di cosmologia, scrive: *Natura conando coepit existere; sive conatus natura, ut scholae quoque loquuntur, in fieri est.* [1] Il filosofo napoletano, secondo che ben osservasi dal Cantoni, non determina chiaro che sia e dove sia il conato; [2] e ciò nullameno riman vero che la natura cominci ad esistere col conato. Per conto nostro, che cosa è il conato, e dove esso trovasi? Noi crediamo che il conato si trovi, come in primo principio, nella *Mente suprema dell'universo;* la quale, in quanto *essente*, è atto supremo, per cui esiste in sè stessa; in quanto *efficiente*, conato supremo, per cui comincia la natura. Nel primo momento categorico è provato che il conato è atto iniziale, e che l'atto iniziale di qualunque essere concreto è la idea concreta di genere. Continuando su tale dottrina, possiamo ora dire che la *Mente*, come *efficiente*, essendo supremo conato, è per questo genere supremo; e siccome il genere supremo è sempre la idea dell'ente, così tale idea genera altre idee, che sono altri generi subordinati, costituenti i sommi generi potenziali di sopra affermati. Siffatti generi, una volta generati dentro la *Mente*, hanno la virtù di rigenerarsi fuori della *Mente;* in guisa che il concetto dialettico della creazione, secondo che si vedrà, non consiste in una generazione, ma in una rigenera-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 82, ed. cit.

[2] G. B. Vico, *Studii critici e comparativi*, pag. 53; Torino, 1867.

zione, cioè in una necessaria ed attuale rigenerazione d'una necessaria e potenziale generazione.

Tutto il detto prova che il conato e il genere fanno tutt' uno. Se alcuna differenza voglia mettersi fra il conato e il genere, è questa: che il conato sia il genere nell'ordine reale, e il genere il conato nell' ordine ideale; differenza questa tutta accidentale, poichè sappiamo che in concreto tutto ciò ch' è conato è genere, e tutto ciò ch' è genere è conato. Solamente dobbiamo aggiungere, continuando nell' analisi incominciata, che il genere esistendo sempre per la *Mente* che lo genera, è sempre effetto generato. Laonde, per sè stesso, non è mai causa prima assoluta. La causa prima assoluta negli ordini universali è sempre la Mente, per cui virtù esiste il medesimo genere. Il genere, dal canto suo, appunto perchè generato dalla Mente, siccome atto iniziale, è, per il principio onde procede, effetto ideale, pel termine dove inclina, causa ideale, sempre subordinata alla Mente. Il genere, in quanto effetto ideale, è idea generata; in quanto causa ideale, è idea generante, o vogliasi rigenerante. Al presente vuol meditarsi da quest'ultimo aspetto, cioè qual idea generante; attesochè, come tale, s' identifica col conato, ed è, a parlar proprio, virtù generante.

Fermato che la natura esiste pel conato, e che il conato è tutt' uno col genere, inteso come virtù generante; seguita che le varie forze di natura, nel significato secondario d' attività reali d'operare, esistono per i varii generi, che co-

stituiscono le varie forze di natura, nel significato primario di possibilità ideali d'operare. Il che riconferma il pronunziato precedente, che cioè le varie forze di natura non s' intendono in modo alcuno, se non vengano studiate tanto quali effettive attività d'operare dall' esperienza, quanto quali primitive possibilità d'operare dalla ragione. I positivisti esclusivi, per avere sconosciuta cotal intima relazione fra l'esperienza e la ragione, fra la realtà e l' idealità delle cose, han ridotte, come vedremo, le varie forze della natura a pretti individui; daï quali invano si son adoperati a cavarvi il disegno dialettico della natura. Gli speculativisti esclusivi, per opposito, facendo de' generi tante idee vuote. non fondate e fecondate da una sovrana *Mente* concreta, hanno influito non poco che i positivisti abbiano cacciato via dal tempio della scienza le idee di genere, come tante divinità decrepite e bugiarde.

Le idee di genere, al contrario, sono le vere cause del mondo. Ciascun genere, infatti, è una virtù generante, a cui corrisponde di necessità un essere generato, che forma l' individuo. Il genere, prima d' arrivare all' individuo, passa per la specie; sì che la specie media fra il genere e l' individuo. Ciò bisogna chiarire, affinchè il mio pensiero non venisse franteso. La specie (εἶδος, *species*) è il medesimo genere, in quanto appare. Il genere appare, generandosi, cioè passando dalla sua potenziale idealità alla sua attuale realtà; in modo che la specie è la gene-

razione o individuazione propria della virtù generante, infusa nel genere. Indi è che le parole di specificazione, di generazione, d'individuazione suonano il medesimo; vale a dire importano un genere, che, generantesi, passa dalla virtualità generante all'attualità generata. L'analisi fatta infino ad ora mostra chiarissimo, che il genere è sempre conato generante, che l'individuo è sempre atto generato, e che la specie è sempre nesso fra il conato generante e l'atto generato. Appunto perchè la specie consiste sempre in tal nesso, ella è allora solamente intesa a dovere, quando vi si rilevano i due componenti integrali del genere e dell'individuo; quello come prima origine, e questo come ultimo termine di essa specie. Quanto ciò importi grandemente, si vedrà sovrattutto nel discorrere che faremo de'contemporanei materialisti.

Frattanto dalle cose stabilite circa al genere, alla specie, all'individuo, si può tirare questa conclusione: che i tre elementi di ciascuna esistenza naturale formano un perfetto processo categorico. Questa mia deduzione, spero, non si attribuirà a passione di sistema; essendo pur troppo evidente il nesso necessario fra i tre momenti categorici, de'quali si è a lungo discorso, e i tre elementi di ciascuna natural generazione. E per fermo, il genere, siccome virtù generante, rappresenta senza dubbio la tesi: la specie, trovata nel necessario trapasso dalla virtù generante all'atto generato, forma l'antitesi: l'individuo, ch'è l'atto appieno generato, e in cui

ha luogo la perfetta armonia dialettica fra il genere e la specie, è certamente la sintesi. Ciò accennato, e basta averlo accennato, seguitiamo nella nostra analisi.

IX. Gl' individui, una volta generati in natura, si rigenerano, per quella virtù rigenerante che acquistano i generi, poichè da potenziali son divenuti attuali. Cotesto continuo rigenerarsi dei generi attuali costituisce la continua apparizione delle specie; essendo la specie, com' è detto, il genere, in quanto appare. Al proposito vogliono osservarsi principalmente due cose: la prima, che le specie, nel loro continuo apparire, hanno dell' immutabile e del mutabile; e la seconda, che le specie, nel loro continuo apparire, abbracciano i due moti ascensivo e discensivo della scala, a cui abbiamo rassomigliata la natura. Ciascuna specie, consistendo sempre nel nesso necessario fra il conato generante e l'atto generato, ha, sotto diverso rispetto, dell'immutabile e del mutabile. Il conato generante nella specie, ch' è il genere, non muta mai nella sua essenza ideale; altrimenti cesserebbe issofatto ogni essenzial distinzione fra le idee, e per conseguenza anche fra le cose, come oggi appunto incontra a tutti i positivisti, che della natura fanno veramente un caos, più che un cosmos. Le specie, rispetto al genere, onde si generano e si rigenerano, sono dunque immutabili; e noi già provammo che nell'universo tutto si muove, anche l' idea, ma la mobilità non include la mutabilità. (L. I, c. I, n. XIII.)

Non il medesimo può dirsi in rispetto all'atto generato. Le specie, per l'atto generato, connettendosi alle particolari individualità degli esseri di natura, presentano mutabilità indescrivibile; in guisa che non sia dato coglierla nè manco col microscopio, o col telescopio. Però, la mutabilità non vuol esser tale e tanta, che distrugga la immutabilità del genere, cui l'essere di natura appartiene. In tal caso avrebbesi l'assurdo della mutabilità del genere, per sè stesso immutabile, ovvero l'altro assurdo d'un effetto generato, per nulla conforme alla causa generante. La mutabilità, o la variabilità che piaccia, delle specie risguarda il loro apparire individuale, che senza fallo è indefinitamente moltiplice. Il che servirà ad intendere fin dove possa accettarsi la mutabilità indefinita de'tipi specifici, oggi pretesa in modo affatto assoluto dai positivisti, sovrattutto darwiniani.

La seconda osservazione è, che le specie, nel loro continuo generarsi e rigenerarsi, abbracciano i due moti ascensivo e discensivo della scala naturale. Tanto il moto ascensivo, quanto il moto discensivo della specie, fondasi nella legge universale dialettica già stabilita, che cioè ogni cosa, anche ogni genere, ogni specie, è necessaria relazione a sè, e ad altro. Le specie, in risguardo al moto ascensivo, sono coordinate nella natura così, che le inferiori inclinano alle superiori, sino che arrivate alla specie suprema, necessariamente in questa si posano. Di che la ragione è, che ciascun genere, in quanto

è a sè, è generativo della specie sua propria; in quanto è ad altro, è partecipativo della specie prossima. Dico pensatamente che il genere è partecipativo, e non generativo della specie prossima; giacchè se un solo genere generasse tutte le specie, quindi anche le prossime, s'incorrerebbe nella impossibilità dialettica che il genere sia ad altro, senza esser a sè; che abbia dell'identico e del comune, senza avere del diverso e del proprio. Per tanto il genere, in rispetto ad altro, è solamente partecipativo, e in conseguenza fra la specie inferiore e la specie superiore è solo partecipazione, già s'intende parlare delle specie principali della natura, davvero distinte per essenza generante, e non di quelle, che meglio si appellerebbero sottospecie.

Poichè le specie, salendo su su, pervengono alla specie suprema, il moto ascensivo della natura di necessità ferma in essa, essendo impossibile andare di là dal supremo. Perchè impossibile? Perchè il supremo scopo del moto ascensivo dee reiterare il supremo principio del moto discensivo, in che consiste il natural circolo dialettico dell'andare dal medesimo al medesimo, sotto diverso rispetto. Di qui avviene che il supremo principio del moto discensivo è il pensiero, e il supremo scopo del moto ascensivo è il pensiero; salvo che in quel moto si ha il pensiero, qual *Mente suprema dell'universo*, e in questo moto il pensiero, qual mente subordinata dell'universo. Nella natura niente ascende, se niente discenda: niente viene a tal fine, se

niente divenga da tal principio; essendo il fine il medesimo principio nella sua ultima esplicazione. Laonde se al concetto di specie togliasi il concetto di fine, non se ne intende nè l'assoluta significazione, nè la relativa ascensione dalla specie inferiore alla specie superiore, finchè arrivi alla specie suprema. Da siffatto lato l'Ulrici ben avvisa che la idea della specie (*Die der Gattung*) consiste tutta nell'attuazione d'uno scopo universale.[1]

X. Dopo tutte le cose esposte, pare che il processo cosmico non possa mettersi in dubbio. E di vero, che si richiede ad avere tale processo? Si richiede principalmente due cose: la prima, che diasi un principio, da cui originalmente deriva il processo cosmico; la seconda, che fra le varie forze della natura si allontanino i salti, per sè stessi contraddittorii, e in loro vece si pongano i gradi, per i quali si ha continuazione e conciliazione fra i moltiplici obbietti naturali. All'una e all'altra esigenza crediamo aver soddisfatto in gran parte; e dico in gran parte, giacchè in tutto si farà manifesto, ragguagliando ancora le nostre opinioni con quelle degli speculativisti e de' positivisti.

Noi abbiamo visto che la natura è il necessario Variuno, e non il necessario Univario; perciò in quella si ha sempre elementi varii, per numero incalcolabili, per essenza irreducibili. Se la fisica antica parlò solo di quattro primi

[1] *System der Logik*, pag. 587; Leipzig, 1852.

elementi, dell'acqua, della terra, dell'aria e del fuoco, la fisica moderna ha di molto allargato il numero de'primi elementi naturali. Vero, che all'analisi è successa la sintesi, a fine di aggiungere una primitiva riduzione di essi elementi naturali. Ma che cosa ha conseguito fino ad ora la sintesi? Per ciascun ordine di forze, specialmente per le minerali, s'è potuto confessare una sola forza, che, individuantesi con modi innumerevoli, costituisce l'unità di esse forze. Anzi, a parlar giusto, nè manco s'è assicurata l'unità delle forze minerali, nello scientifico senso. Così, il Secchi, nella sua opera: *L'unità delle forze fisiche*, porge quest'ultima conclusione: Tutte le forze della natura dipendono dal movimento. Con tale conclusione è bene assodato che il moto è la comune proprietà delle forze fisiche, ma non già che queste si stringano in una sola forza, che sia, a parlar proprio, tale o talaltra negli ordini minerali. In modo che il titolo dell'opera prometta più assai, che non si raccolga dalla sua ultima inferenza. Anche il Love, nel suo *Saggio su l'identità degli agenti*, si adopera a spiegare i diversi agenti di natura col moto, riducendo quelli a distinta celerità e intensità di movimenti vibratorii. Al medesimo scopo, e con più splendidi risultamenti, si adoperarono il Grove, il Tyndall, il Baumgartner; ma per i loro studii, senza dubbio lodevoli e profittevoli, veniamo a sapere che il moto, or manifesto, or occulto, sia comune azione delle varie forze naturali. Ciò non viene da noi negato,

ma ben neghiamo che da ciò possa credersi già trovata in seno della natura una primitiva forza; dalla quale, per trasformazione ed evoluzione, procedono tutte le altre forze, non meno minerali, che vegetali ed animali.

Pur si dirà: se le varie forze della natura non derivano, per necessaria evoluzione, l'una dall'altra, il processo cosmico è ito affatto. Sì davvero è ito, conchiudendo l'universo nella materia sensibile. Difatto, impotenti a trovare una forza suprema nella materia sensibile, bisogna chiarir vana la ricerca del processo cosmico. E veramente appo i materialisti si porge, più che la necessaria trasformazione ed evoluzione, la sovrapposizione e giustaposizione casuale fra i diversi ordini specifici della natura. Appo noi siffatti ordini specifici sono necessarie conseguenze de'sommi generi potenziali, insidenti nella *Mente suprema dell'universo.* Ciascun ordine specifico è un grado, e non un salto; perchè essendo una necessaria individuazione d'un sommo genere potenziale, è per questo una necessaria e graduata finalità ascendente, esplicatasi nella natura, da complicata che era nel sovrano principio discendente di tutte le cose mondiali. Insomma, nel processo cosmico tutto ascende a gradi verso il pensiero, attesochè nel processo teocosmico tutto discende a gradi dal pensiero. Solamente per i teisti sofistici il processo cosmico diventa arbitrario, essendo per essi anche arbitrario il processo teocosmico. Lo che non ha luogo nel nostro mentalismo dialettico.

XI. Ma torna acconcio, anzi necessario dare ora, come per saggio, alcuni particolari fatti della general dottrina stabilita. Nella natura distinguonsi quattro specie principali di forze: le minerali, le vegetali, le animali, le razionali. Fra coteste quattro specie di forze procedesi, per gradi ascensivi, dalla minima penetrabilità sino alla massima penetrabilità.

Le forze minerali godono minima penetrabilità, benchè abbiano per proprietà essenziale l'attrazione, che in sostanza è penetrazione. Se in esse forze la penetrazione è minima, la ragione è, che ciascuna consta di atomi innumerevoli della medesima natura, tutti dotati della medesima attrazione. La quale convertesi in repulsione, appunto perchè l'attrazione avviene fra elementi della stessa natura. Siffatto attrarsi degli atomi minerali, impedito nella sua compiuta intensità, pel simultaneo respingersi che in essi sviluppasi, produce nelle forze inorganiche minerali minima penetrabilità, detta impenetrabilità, cioè coesistenza degli atomi, gli uni fuori degli altri: il che rende ragione dell'appellarsi in fisica tutte le forze inorganiche impenetrabili. Dal detto si par manifesto, che come la repulsione esiste nelle forze inorganiche per l' attrazione; così esse possedono la impenetrabilità per la minima penetrabilità, di cui sono dotate nella gerarchia degli esseri naturali.

La minima penetrabilità non è la stessa nello stato aeriforme, liquido, solido delle forze inorganiche. La coesione cresce di più in più dallo

stato aeriforme allo stato liquido, e da questo allo stato solido, senza che mai la penetrabilità coesiva cessi d'esser minima in risguardo alle forze organiche della natura. La virtù di coesione, e quindi di penetrazione, diventa non poco intensa nel cristallo; ma pure, a paragonare questa forza inorganica, che senza dubbio è la più perfetta, con l'infima forza organica del vegetale, si trova in quella minima la penetrabilità. Nel cristallo non per anche abbiamo la vita; perciò in esso domina più il moltiplice, che l'uno: più la esteriorità, che l'interiorità: più la scompenetrazione, che la compenetrazione. Alcuni materialisti vorrebbero fare del cristallo un termine medio fra il regno minerale ed il regno vegetale. Nel cristallo invece il regno minerale raggiunge la più alta perfezione, senza smettere le leggi di questo regno; come dire di prodursi per estrinseca sovrapposizione, non per intrinseca generazione: di persistere indefinitamente, sottratto ad agenti estranei, non di trasformarsi per agenti intrinseci: di restare in quiete, poichè formato, non di muoversi, anche formato. Per tanto la materia inorganica, anco nel suo massimo sviluppo, rappresentato dalla cristallizzazione, è genere di forze minimamente penetrabili; e tale rimane sempre, dal suo primo momento categorico, ch'è aeriforme, sino al suo ultimo momento categorico, ch'è solido cristallizzato. Le forze inorganiche, per esser dotate di minima penetrabilità, non posseggono mai sè stesse, nè vivono mai a sè stesse, ma sempre son destinate, qual mezzo, ad altro.

Dalle forze inorganiche alle forze organiche passano importanti differenze. - I corpi inorganici, cioè i minerali, constano di componenti omogenei, gli uni indipendenti dagli altri, senza che nessuno di essi abbia ufficio di reggere e dirigere il tutto corporeo. Se in qualche corpo inorganico si trova componenti eterogenei, liquidi cioè e solidi, come ad esempio nel gesso, nella pietra opale, nel sale comune, non avviene nè manco in questi casi che uno de'componenti regga e diriga gli altri. I corpi organici, cioè vegetali ed animali, constano sempre di componenti eterogenei, gli uni dipendenti dagli altri, tutti appellantisi organi, destinati a diverse funzioni, e procedenti da un comune principio. - I corpi inorganici si accrescono dall'esterno all'interno, per accumulazione esterna di particelle simili: si ponno dividere in parti minutissime, senza che ciascuna parte cessi d'esistere: hanno d'ordinario forma angolosa, circoscritta da faccie piane. I corpi organici si sviluppano dall'interno all'esterno, trasformando ciò che ricevono dall'esterno: non si possono dividere in parti, senza che il tutto corporeo non cessi di vivere, e anche ciascuna parte, per sè stessa: hanno forma tondeggiante, a cominciare dalle cellule, che ne costituiscono la sostanza rudimentale. - I corpi inorganici vanno privi di speciale inviluppo, i corpi organici hanno un inviluppo, detto corteccia nelle piante, pelle negli animali: i primi sono inalterabili, salvo per azione esterna; i secondi alterabili, morituri per sè stessi: gli uni, isolati dall'aria e dall'acqua,

si conservano in perpetuo; gli altri, isolati dall'aria e dall'acqua, periscono immantinente.

XII. Coteste differenze tra le forze inorganiche e le forze organiche provano chiaro, ascendersi dalle une alle altre dalla minima alla massima penetrabilità. Chi, infatti, considera la pietra in risguardo alla pianta, al bruto e all'uomo, si persuade subito che quella, frastagliandosi in molti centri, possiede minima penetrabilità; laddove la pianta, il bruto e l'uomo, avendo un comune centro, detto germe nella pianta, anima nel bruto e nell'uomo, conseguono massima penetrabilità. Forse potrà stimarsi che anche in tali forze vitali si ha moltiplicità di centri cellulari confederati, o, come esprimesi il Virchow, somma di unità cellulari in relazione.[1] Ancor voglia ciò concedersi; come sarà possibile tal confederazione, o relazione che dicasi, senza un comune centro? Adunque, sostituendo in biologia al comune centro i moltiplici centri, solamente in apparenza si dilunga la necessità del comune centro, senza del quale nè i varii centri possono unirsi, nè si può avere il fatto innegabile dell'ascendere dalla minima alla massima penetrabilità, col passare dalle forze inorganiche alle forze organiche.

Ciò posto, l'ascesa alla massima penetrabilità per che modo avviene? Per semplice lavoro meccanico, o per qualche altra forza, che media fra le forze inorganiche e le forze organiche, o per

[1] *La patologia cellulare*, pag. 13, trad. ital.; Milano, 1864.

qualche altro principio nuovo, che s'insinua nella natura? La prima di coteste ipotesi non è ammissibile. Fino ad ora i materialisti si sono sforzati invano, come vedremo, di provare che la vita, propria delle forze dotate di massima penetrabilità, sia semplice lavoro meccanico. Fuori dubbio il lavoro, o che dicasi moto meccanico, è manifestazione, espressione della vita, ma non mai spiegazione è produzione di essa. Senza la vita non nasce la vita. Il moto meccanico presuppone e non pone la vita; giusto perchè il moto delle forze organiche è un moto tutto speciale, cioè vitale e non materiale. Essendo il moto vitale e non materiale, ha luogo la massima penetrabilità; talchè il moto acquista massima penetrazione, non per opera del moto stesso, sì bene per opera d'una nuova potenza, che lo invade, cioè d'una potenza vivente. I materialisti di continuo scambiano l'effetto con la causa, cioè il moto meccanico massimamente penetrativo de'corpi organici con un principio vivente, che il produce e conserva, essenzialmente diverso da'principii agenti ne'corpi inorganici.

La seconda ipotesi, che cioè altre forze mediino fra quelle inorganiche ed organiche, nè manco può accettarsi. Veggendo l'enorme lacuna che attualmente spalancasi dall'inorganicità all'organicità, si è creduto riempierla con aggiungere all'antica classificazione delle forze minerali, vegetali ed animali, le forze vitali, allogate fra le due opposte rive degli esseri inorganici ed organici. Di coteste forze vitali, a cui accenna

il Lioy, [1] si è avuto qualche indizio di fatto? Nessuno. Per quale via, dunque, si sono escogitate? Per via analogica. E sia pure, ma il guaio al caso è, che la via analogica trovasi in contraddizione con la via logica. E perchè? Perchè qui ci troviamo al medesimo assurdo dianzi esaminato, e peggio, di ammettere delle forze medie tra esseri viventi e non viventi. Dico peggio; attesochè di sopra trattavasi di confessare in principio di tutti gli esseri naturali una forza mezzo vivente e mezzo non vivente; ed ora invece si presume, che, dopo il regno delle forze non viventi, abbiasi un altro regno di forze tra vive e morte a un medesimo tempo.

Scartate le due prime ipotesi, avanza solamente vera la terza, la quale domanda un nuovo principio, come necessario passaggio dall' inorganico all'organico. Siffatto nuovo principio è un nuovo genere, aggiunto al genere antico, voglio dire il genere nuovo organico. Il qual nuovo genere, in quanto appare, transita dalla sua potenzialità ideale alla sua attualità reale, e si specifica forza reale organica, da prima vegetale, più tardi animale, più tardi ancora intellettuale, o dicasi razionale; alla medesima guisa che l'antico genere inorganico, passando dalla sua idealità alla sua realtà, si specifica forza reale inorganica, da prima aeriforme, più tardi liquida, anco più tardi solida. Anzi al proposito si avverta che come la forza ideale inorganica, specificandosi, gode

[1] *Conferenze scientifiche*, pag. 208; Torino, 1872.

la minima penetrabilità a diversa intensità nei corpi aeriforme, liquido, solido, sovrattutto cristallizzato; così la forza ideale organica, specificandosi, gode la massima penetrabilità a diversa intensità ne'corpi vegetale, animale, umano. Difatto, mettendo in paragone questi tre ultimi corpi della natura, è facile scorgere che nella pianta non manca un centro di penetrazione, a cui s'attaccano tutti i rami di essa, ma pure tal centro è insensitivo, ed appena eccitabile; quando che nell'animale il centro di penetrazione diventa più intenso, cioè sensitivo, finchè nell'uomo il medesimo centro di penetrazione tocca la più profonda intensità, facendosi intellettivo.

XIII. Dopo le quali cose, importa esaminare se aggiungendosi il principio nuovo vitale al principio antico minerale, l'ùno si stacchi dall'altro in guisa, che vada via ogni processo cosmico fra le forze della natura. Per noi ciò non ha luogo, sia che si consideri il moto discensivo, sia che il moto ascensivo della natura. Quanto al moto discensivo, tutto deriva in modo necessario dalla Unità dialettica della *Mente essente ed efficiente.* I diversi gradi della natura sono concepibili solo nelle idee di mezzo e di fine, rappresentate dalle idee di genere e di specie, e queste idee sono ammissibili solo in una mente, che possa pensarle ed attuarle; in maniera che non presupponendo una *Mente suprema dell'universo*, la natura diventa un fatto meccanico, tanto più inesplicabile, quanto più mirabile. Il meccanismo reale della natura mostra il fatto: il dina-

mismo ideale dimostra la ragione del fatto. Ora, il dinamismo ideale, dal canto suo, può esister per una sovrana forza mentale, che di necessità lo generi dentro di sè stessa, e di necessità lo rigeneri fuori di sè stessa nelle varie forze graduate della natura. Dunque la natura, a rispetto del moto discensivo, gode processo necessario.

La natura, in risguardo al moto ascensivo, ancor possiede processo necessario, a considerare tanto il dinamismo ideale, quanto il meccanismo reale, che al dinamismo corrisponde. La legge del dinamismo ideale importa che la natura è una seguenza di forze, delle quali alcune sono mezzo, ed altre sono fine. Così, nella natura il minerale è mezzo a nutricare il vegetale: il vegetale mezzo a pascolare l'animale: il minerale, il vegetale, l'animale, tutti mezzi rispetto all'uomo, ch'è l'ultimo fine della natura. In tale dinamismo il processo cosmico è necessario, giacchè il grado minerale è necessariamente destinato al grado vegetale: questo necessariamente destinato al grado animale: cotesti tre gradi inferiori della natura necessariamente destinati al grado più perfetto di essa, cioè all'uomo. Di che la ragione è, che la natura è necessaria finalità ascendente al pensiero, per la necessaria causalità discendente dal pensiero; e siffatto intimo nesso fra il principio e lo scopo della natura costituisce il dinamismo ideale della natura.

In questo dinamismo ideale trova spiegazione il meccanismo reale della natura, e perciò l'uno e l'altro necessariamente armonizzano. Giusta il

meccanismo reale, le principali forme specifiche della natura si presentano così coordinate ne' loro gradi ascensivi. Le forme minerali hanno per atto universale il moto meccanico, che, fermando alla minima penetrabilità, rivelasi con gli atti speciali di attrazione, di repulsione, di coesione: le forme vegetali hanno per atto universale anche il moto meccanico, che, toccando una prima penetrabilità massima, dispiegasi negli atti speciali precedenti, più negli altri susseguenti di nutrizione, d'incremento, di generazione: le forme animali hanno per atto universale ancora il moto meccanico, che, passando ad una seconda penetrabilità massima, dimostra gli atti speciali precedenti, più gli altri susseguenti di locomozione, di sensazione, di affezione: da ultimo le forme razionali hanno per atto universale eziandio il moto meccanico, che, internandosi in una terza ed ultima penetrabilità massima, palesa tutti gli atti speciali precedenti, più gli altri susseguenti di ragione, d'invenzione, di arbitrio. Onde scorgesi chiaro che la natura, nel suo meccanismo reale, ad ogni grado ascensivo conserva l'antico, e ne aggiunge uno nuovo. Se in tutto ciò dee scorgersi un necessario processo, non è pel reale meccanismo della natura, ch' è sempre un fatto, vogliasi pur costante, sì bene pel dinamismo ideale della natura. Difatto, allorchè si discuopre in quel processo meccanico naturale un processo dinamico razionale, conosciuto e voluto da una *Mente suprema dell'universo*, allora intendesi il vero ed assoluto significato della na-

tura. Come nella storia delle azioni sociali i fatti antecedenti si uniscono in modo necessario ai fatti susseguenti, veggendo in essi uno scopo conosciuto e voluto dalla mente umana; così nella storia delle azioni naturali i fatti antecedenti e susseguenti si collegano in modo necessario, veggendovi uno scopo inteso e disposto dalla *Mente suprema dell'universo*. E seguitando nel medesimo paragone, come nel corso progressivo della storia sociale è la mente umana, che aggiunge il nuovo su l'antico, questo ammodernando ed ampliando; così nel corso progressivo della storia naturale è la *Mente suprema dell'universo*, che aggiunge il nuovo su l'antico, perchè l'inorganico diventi organico, e questo passi per i tre gradi ascensivi del vegetale, dell'animale, dell'uomo. L'analogia, adoperata qui come altrove, serve a dichiarare, non a provare il nostro assunto, sapendo bene che la scienza riposa, più che nell'analogismo, nell'epilogismo, come direbbe il De Meis. [1]

XIV. Tutto il provato rende manifesto che la nostra filosofia della natura non è più speculativa, che positiva, o più positiva, che speculativa. Le due viste estreme dello speculativismo e del positivismo sono fuse nel nostro idealismo dialettico, che appelliamo anco mentalismo dialettico. Sino ad ora, infatti, sorretti dall'esperienza e dalla ragione, abbiam potuto persuaderci che la natura non istà in una sola forza, simile o alla potenza unica d'Aristotile, o allo spazio unico

[1] *I tipi animali*, pag. 7; Bologna, 1872.

di Cartesio, o alla forza unica indifferente di alcuni attuali naturalisti. Per noi la natura, secondo che insegna l'esperienza e la ragione, e riconferma anche la chimica moderna, consta di forze indefinitamente varie e variabili, non solo per quantità, eziandio per qualità. La quantità predomina entro il medesimo ordine specifico di forze, e perciò la differenza fra le forze inorganiche aeriformi, liquide e solide, è quantitativa. La qualità predomina nel passaggio delle forze da uno specifico ordine inferiore ad un altro specifico ordine superiore, e quindi fra le forze inorganiche e le forze organiche la differenza è qualitativa.

Per tanto la massima riduzione che può aversi nella natura è in due principali ordini, e ciò sono: i corpi inorganici ed i corpi organici. All'ordine inorganico appartengono gli esseri aeriformi,. liquidi e solidi; all'ordine organico gli esseri vegetali, animali, razionali. Sperare altra riduzione, la riduzione cioè di tutti gli esseri naturali o all'organismo, come han tentato alcuni speculativisti, fra gli altri lo Schelling, o all'inorganismo, come presumono i positivisti, che si chiariscono materialisti, non è possibile. Dall'inorganismo all'organismo rimane sempre una differenza irreducibile, qualitativa cioè e non quantitativa. Nella natura non deesi accrescere, nè decrescere la varietà delle forze. La meccanica, per esempio, accresce il numero delle forze, tenendo l'attrazione e la repulsione in conto di forze distinte: la chimica incorre nel medesimo inconveniente, facendo del-

l'elettricità positiva e negativa due forze diverse: la fisiologia pure ha il medesimo vizio, mettendo antitesi fra la irritabilità e la sensibilità: e dello stesso difetto bisogna imputare quei fisici, che tuttavia parlano di tanti fluidi imponderabili. Ma, da altra parte, non bisogna decrescere così la varietà delle forze nella natura, da ripromettersi in questa una primitiva e assoluta unità. Nella natura, comunque riducasi il diverso all'identico, non cessa mai il vario; e perciò ne abbiamo posto il concetto dialettico nel Variuno e non nell' Univario, cioè nel Vario, che arriva all' Uno per correlazione, e non nell' Uno, che partorisce il Vario per evoluzione.

Con ciò non vogliamo dire che la natura cominci dal Vario, primitivamente. Dal Vario niente comincia: tutto comincia dall'Uno, anche la natura. Laonde abbiamo ancora stabilito che la stessa natura comincia dal conato, primitivamente uno, che consiste nella *Mente efficiente*. In questo supremo conato ideale sono compresi altri conati ideali subordinati, che formano i sommi generi potenziali della natura, dai quali discendono i sommi generi attuali dell' inorganicità e dell'organicità: quella e questa determinantisi in altre varie forze materiali e vitali. Le quali varie forze, in quanto tutte discendono dall' Uno, rappresentato dal primo conato della efficienza mentale, tutte ascendono all' Uno, rappresentato dalla correlazione e circolazione fra le varie forze della natura. Dunque la natura, considerata non verso l' assoluto Uno, da cui pri-

mitivamente deriva, ma verso sè stessa, nella sua reale esistenza, è il Vario, che rinvertisce all'Uno, e non l'Uno, che partorisce il Vario.

XV. Viene ora acconcio ragguagliare il nostro opinare con quello degli speculativisti e de' positivisti esclusivi. Al proposito confessiamo innanzi tutto che appo gli uni e gli altri non mancano delle sentenze innegabili. Per cominciare dagli speculativisti, diciamo che costoro ben affermano, esser necessario il processo nella natura, ridursi esso processo ad una necessaria manifestazione ideale e finale, e i varii gradi specifici non generarsi l'uno dall'altro, ma tutti derivare da un eterno ed assoluto principio.

Lo Schelling in diversi suoi scritti, sovrattutto nelle *Idee intorno ad una filosofia della natura*, [1] e in uno *Abbozzo d'un sistema di filosofia naturale*, [2] si adopera, com'egli dice, a liberare la natura dal morto meccanismo, cui l'avea condannata la fisica. Il primitivo della natura non è la materia inerte, come allora credea la fisica, sì la forza, la quale è l'immateriale nel materiale. Tutta la natura è un sistema organico, fondato in un centro, e sviluppato ne' suoi raggi, dai più bassi ai più alti raggi. Il centro è *principio organizzatore*, o anche *anima del mondo*, e consiste nella ragione. La quale è ragione di nessuno, nè dell'uomo, nè di Dio; e, come tale, è *assoluta identità*, o, ch'è lo stesso, *assoluta indifferenza*

[1] *Ideen zu einer Philos. d. Natur*; Stoccarda, 1861.
[2] *Entwurf Systems der Naturphilosophie*; Jena, 1799.

del soggettivo e dell'oggettivo.[1] Da siffatta assoluta indifferenza procedono tutte mai le differenze naturali, differenze appena quantitative e non qualitative, perchè il fondo di esse è sempre la medesima identità assoluta. Laonde, ciò che ne' corpi inorganici è processo chimico, ne' corpi organici è processo produttivo: ciò che in quelli è elettricità, in questi è irritabilità: ciò che ne' primi è magnetismo generale, ne' secondi è sensibilità.

Lasciando da banda altri particolari, osserviamo che nella Filosofia della natura dello Schelling s' incomincia dall'esperienza, e poi tosto è abbandonata, anzi sacrificata a principii *a priori*, con grave danno d'importanti fatti positivi di natura; sì che il positivismo annullasi nello speculativismo. Sta bene che alla Filosofia della natura non manchi un sovrano principio, ma l' *assoluta indifferenza* dello Schelling, come tale, è incapace di tutte le differenze, sino di quelle quantitative, che suppongono in essa una virtù a distinguersi in più o meno intensità, virtù che non vi si trova in modo alcuno. Aggiungasi da ultimo che le differenze quantitative sono appena ammissibili in una teorica meccanica della natura. In una teorica dinamica di essa, siccom' è quella schellinghiana, diventano un controsenso; oltre a fare, sole, della natura un *caos*, e non un *cosmos*.

[1] *Ideen zu einer Philos. d. Natur*, pag. 12. - *System des transcendentalen Idealismus*, pag. 9. - *Bruno, o sul principio divino delle cose*, trad. italiana della Florenzi.

La Filosofia della natura dell'Hegel, dal lato positivo, è meno pregevole della Filosofia della natura dello Schelling. Tutti e due badan poco al lato positivo di essa; pure nello Schelling è ben lontana la funesta persuasione, che, per giungere ad una vera scienza della natura, conveniva superare ed annullare tutto ciò che di positivo e di empirico si conosca della natura. Il curioso poi è che l'Hegel, nella introduzione alla Fenomenologia, accusa la filosofia naturale dello Schelling di formalismo, facendo vista che altri non si accorgeva, l'accusa toccare a lui, meglio e più che non al suo antecessore. Quando il Rosenkranz, devoto discepolo dell'Hegel, risponde che le dimensioni dello spazio sono tre, perchè tre sono i momenti del concetto:[1] quando il Michelet, altro devoto discepolo dell'Hegel, al rimprovero fatto alla costui filosofia di non ispiegare i fatti particolari, risponde che « tali spiegazioni erano al di sotto e non al di sopra del sapere »,[2] si è ridotti in un formalismo tanto esagerato, che mai il simile siasi avuto nella storia della filosofia. Ciò nondimeno la Filosofia della natura dell'Hegel, dal lato speculativo, si avvantaggia da quella dello Schelling. Federigo Hegel in modo più risoluto di Federigo Schelling afferma che la natura è un necessario processo di gradi: che i gradi non si generano l'uno dall'altro, tutti derivando da un assoluto principio ideale; e che nella natura

[1] Exner, *Die Psycol. der Hegelschen Schule*, pag. 11.
[2] Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, pag. 388.

ci ha, oltre al fatto estrinseco sensibile, un intrinseco principio e scopo, che ne forma la universale cagione e spiegazione. [1]

Se non che, coteste sentenze, per sè stesse verissime, sono affatto insostenibili nella filosofia hegeliana. Per questa il movimento logico dalla posizione all'opposizione involgendo contraddizione, la contraddizione, com'è detto, applicata alla natura, produce i salti e non i gradi; sì che la natura, per la filosofia dell'Hegel, non sia, secondo egli scrive, come un sistema di gradi (*als ein System von Stufen*), ma veramente un sistema di salti. Anche nel nostro movimento dialettico si procede dalla posizione all'opposizione, o vogliam dire dalla tesi all'antitesi; ma in tal movimento avverasi la legge non di contraddizione, sì di contrarietà. Or è provato abbastanza che per quanto la seconda è possibile, altrettanto la prima è impossibile. Così, nella natura abbiamo il contrasto fra l'azione e la passione, fra il moto e la quiete, fra l'attrazione e la repulsione, tra il freddo ed il caldo, fra la condensazione e la dilatazione, e fra innumerevoli termini contrarii. Se cotesto contrasto avvenisse fra termini contraddittorii, uno di essi dovrebbe perire, e quindi da esso contrasto non potria aspettarsi conciliazione di sorta. Nella leva, ad esempio, se le opposte forze si trovassero in contraddizione con le leggi dell'equilibrio, questo diverria impossibile, assolutamente, e per conseguenza anche impos-

[1] *Naturphilosofie*, Num. 249; Berlin, 1845.

sibile il fatto della leva. Del resto, nell'animo dell'Hegel avean fatta troppo viva impressione molte opinioni di quell'entusiasta, che fu Giacomo Böhm, e fra le altre questa: che tutte le cose constano del sì e del no. [1]

L'altra verità confessata dall'Hegel si è, che i varii gradi della natura non si generano l'uno dall'altro, giacchè tutti derivano da un' interna idea, centro della natura (*Den Grund der Natur*). Giusto, negare ai materialisti che un grado inferiore generi un grado superiore; e di ciò noi abbiamo provata la impossibilità. Ma, dopo tal giusta negazione, che cosa ha fatto l' Hegel? Ha trasportato il medesimo concetto di generazione là dove non ha luogo in modo alcuno, cioè in seno d'un' idea insussistente, allontanandolo dalla natura, dove ha veramente luogo, salvo non con quella estensione voluta da'materialisti.

In ultimo non può sconoscersi che la natura abbia un intrinseco principio e scopo. Ma l' Idea, che forma la interiorità (*das Innere*) della natura, è un equivoco, anzi l'equivoco di tutti gli equivoci della filosofia hegeliana. (Lib. I, c. IV, n.° XIV.) Da siffatto lato è stato in Germania assai lodevole il Feuerbach, anco discepolo dell'Hegel, che non volendo acconciarsi all'equivoco, lo ha tolto di mezzo, ed ha predicato, in cambio della Idea incosciente, la Materia incosciente eterno principio della natura. Se non che, i più degli hegeliani non videro in quella Idea un vano

[1] *Sämmtl. Scriften*, Vol. 3, pag. 59; Stoccarda, 1836.

ed assurdo equivoco, e perciò ad essa affidaronsi risoluti, sperando con tale Idea di svolgere le leggi ideali e finali della natura. Fino alcuni valentissimi naturalisti della Germania, come l'Oken, il Burdach, l'Aerstedet, il Carus, credettero venire ad una profonda scienza della natura, avvalendosi dell' idealismo, or schellingiano, ed or hegeliano.

Il Goethe, naturalista, oltre ad essere stato sommo poeta, s'era avveduto del cattivo metodo prescelto dai suoi connazionali nella Filosofia della natura, e se ne doleva in questa sentenza: Son già vent'anni che i tedeschi producono filosofia trascendente. Una volta che se ne saranno avveduti, si troveranno ben ridicoli. [1] Eziandio l' Herbart e lo Shopenhauer invocavano la esperienza, come unico fonte e limite del nostro sapere, chiarendo chimere e sogni le speculazioni naturali dello Schelling e dell'Hegel. La parola di quei due valenti pensatori, allora non fu voluta ascoltare; tanto la Germania era preoccupata dallo speculativismo schellingiano ed hegeliano. Oggi la loro parola è ascoltata pur troppo, ed il titolo di Filosofia della natura, nella medesima Alemagna, è divenuto segno di derisione, come se in quella filosofia, anche secondo è stata svolta dallo Schelling e dall'Hegel, tutto fosse da condannare in un perpetuo oblio! Di ciò non è a meravigliare. Gli estremi si richia-

[1] Schwegler, Op. cit., pag. 388.

man sempre, ora per coesistere l'uno nell'altro, ora per combattersi l'uno contro l'altro. Oggi siam al secondo caso. Contro alle esagerazioni dello speculativismo si oppongono altre esagerazioni, quelle cioè del positivismo, che ora esamineremo rispetto al concetto della natura.

XVI. L'odierno positivismo, che voglia esser sistematico, non è diverso dal materialismo. So bene che l'appellazione di materialismo ad alcuni positivisti non piaccia. Carlo Lyell, per esempio, ritiene come astrazioni sistematiche le denominazioni di materialismo e di spiritualismo, e preferisce la denominazione di naturalismo. Pure se il naturalismo, nello spiegare i fatti del mondo, giovasi solamente di leggi meccaniche, il naturalismo è in sostanza materialismo, cioè è quel sistema che vuol tutto spiegare con la materia e col movimento di essa. E tale è senza dubbio la predominante tendenza del contemporaneo naturalismo, anche del naturalismo del Lyell, pognamo che essa tendenza voglia talvolta nascondersi, per iscansare gravissime difficoltà cui va incontro.

Il Lyell, per cagion d'esempio, nell'esaminare l'apparire dell'uomo in su la terra, diventa a un tratto quasi sfegatato spiritualista. Egli, infatti dice che « la introduzione nella terra, a successive epoche geologiche, da prima della vita, poi della sensazione, poi dell'istinto, appresso della intelligenza de'mammiferi superiori, da ultimo della ragione dell'uomo, presenta la

tavola d'un predominio sempre crescente dello spirito su la materia ». [1] Anche il Virchow, accorgendosi della difficoltà gravissima di spiegare la vita intellettuale e libera dell'uomo in modo meccanico; e, da altra parte, non volendo confessare col Liebig per tale fatto la necessità dello spiritualismo, se la cava con asserire che la quistione assume aspetto trascendentale, dove si risolva o col materialismo, o con lo spiritualismo. [2] Da ultimo l'Häckel, per tacere d'altri illustri positivisti sistematici, convinto che il materialismo etico produce pessime conseguenze, preferisce che il suo materialismo scientifico si appelli *monismo* o *realismo*. [3]

Il fatto storico innegabile è, che il Lyell, il Virchow, l'Häckel e più altri gravi naturalisti contemporanei, sono materialisti, per così dire, nelle ossa e nelle midolle, e che in nessun secolo, come nel nostro, è stato più vivo il conflitto fra il materialismo e lo spiritualismo, secondo che ha ben provato il Mayer. [4] Se non che, il materialismo, a differenza dello spiritualismo, inclina a divenire un vasto sistema scientifico, tirando a suo favore tutti i novelli

[1] *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. par Chaper, pag. 538; Paris, 1864.

[2] *Concezione meccanica della vita*, Discorso pronunziato in un Congresso di naturalisti alemanni, e tradotto dalla *Revue des cours scientifiques*, 7 Avril, 1866.

[3] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Lezione II; Berlin, 1868.

[4] *Zür Verständigung uber Materialismus und Spiritualismus*; Berlin, 1862.

trovati dell' astronomia, della geologia, della chimica e di tutte le altre scienze naturali. Omai nell' animo mio non fanno più paura alcuni vieti pregiudizii. Se il materialismo, più che lo spiritualismo, avessemi pôrta saldezza di fatti e di principii, mi sarei appigliato non allo spiritualismo dialettico, che ho appellato idealismo o mentalismo dialettico, sì al materialismo, s' intende sempre dialettico; perchè le esagerazioni non le accetto per qualunque sistema. Veggiamo, dunque, per quali difetti principali ho abbandonato il materialismo, per ora in ciò che risguarda la nostra indagine.

Tutti i moderni materialisti non intendono profondarsi nel primario problema, che presenta la natura, consistente nella origine della materia. Un tale problema s' invola alle prove dell' esperienza, ed essi lo lasciano, non senza ironia, ai filosofi speculativi e religiosi. A loro avviso bisogna accettare la materia, come un fatto originario, eterno, ed occuparsi di problemi secondarii, fra gli altri di quelli capitalissimi della condizione primitiva della materia, della trasformazione successiva di essa, e della organazione de' diversi esseri viventi.

Quanto alla condizione primitiva della materia viene affermato, giusta le dottrine astronomiche e geologiche più riconosciute, che essa in principio sia stata una massa informe, in uno stato incandescente, affatto sfornita di virtù cosciente. Siffatta è la ipotesi meteorica, oggi opposta alle altre due ipotesi nettunica

e plutonica. La materia, dalla condizione primitiva incandescente, è passata alla successiva trasformazione, raffreddandosi e solidificandosi a grado a grado. Cotesta trasformazione, avvenuta entro un lunghissimo periodo di tempo, ha preparate altre trasformazioni, transitando la materia dallo stato inorganico gazoso, acquoso e montuoso, allo stato organico. Arrivata a quest'ultimo stato, è seguitata per lentissima trasformazione a costituirsi nella varia e graduale organazione degli esseri viventi, da prima apparendo le piante crittogame cellulari, poi le piante vascolari, poi le piante monocotiledoni, di seguito le piante dicotiledoni gimnosperme, in ultimo le angiosperme. Alla vita vegetale è sopravvenuta la vita animale, prima quella degl' invertebrati, poscia quella de' vertebrati, precedendo fra questi i pesci ai rettili; ai quali successero gli uccelli, i mammiferi, e fra questi ultimi in prima furono i quadrumani, finchè arrivasi al bimano, all' uomo.

Tale è, in breve, la storia della natura, a cominciare dalla sua primitiva condizione sino alla sua terminativa esplicazione. Nella quale storia, come vedesi, la materia, non iscompagnata dal movimento, è tutto nell' universo. I diversi esseri di natura sono i diversi momenti della identica materia, variamente atteggiantesi, graduantesi e sviluppantesi. Onde la differenza fra i moltiplici esseri di natura è quantitativa, non qualitativa, e la quantitativa riducesi tutta alla

intensità sempre crescente del meccanismo del moto, proprio della materia.

XVII. A prima giunta il materialismo sembra un sistema assai facile; pur v'ha un antico proverbio, che dice: il facile non sempre è amico del vero. In esso sistema s'intoppa a ogni passo. S'incomincia dall'ammettere che la materia, siccome illimitata, eterna, informe, è il primo principio dell'universo. Anche ponendosi da un punto di vista del tutto empirico e fenomenico, la ipotesi de' materialisti è inconcepibile. E per fermo, la materia, da siffatto punto, ch'è quello de'materialisti, è reale e sensibile; or, come tale, è necessariamente limitata nello spazio, constando di atomi estesi limitati: necessariamente limitata nel tempo, essendo i moltiplici atomi di natura successivi. Or la materia, giusto perchè limitata nello spazio e nel tempo, possiede per necessità una forma, incipiente quanto vogliasi, ma sempre innegabile. Se dunque la materia, nel suo aspetto empirico e fenomenico, è compenetrata d'ogni verso da limiti, non è punto vero, giusta i materialisti, che la sia, nel suo stato originario, illimitata, eterna, informe. Qualche materialista, verbigrazia lo Schiff, spera d'uscire d'impaccio, asserendo che « la materia è una astrazione, che non conosciamo ». [1] Se tale è davvero la materia, tanto peggio per i materia-

[1] *Sulla misura della sensazione e del movimento*, pag. 60; Firenze, 1869.

listi, che movono da un' astrazione, per giunta, nè pure conosciuta!

Da cotesto lato i materialisti, che ponno appellarsi trascendentali, vanno di gran lunga innanzi ai materialisti propriamente detti, o che piaccia denominare sperimentali. Per coloro v'ha una materia ideale, prima della materia reale. Così, il Burdach scrive: Nè l' acqua, nè l' aria, nè la terra, sibbene il loro complesso; però questo complesso non è già una cosa concreta; ciò che esso contiene di comune non esiste dunque che in idea, in conseguenza l'essere generatore deve costituire un essere ideale. [1] Alla medesima sentenza partecipa il nostro Raffaele Lanciano, ammettendo siccome *primo* nell' universo non già la materia reale, sì la materia ideale, che dichiara spazio puro e tempo puro. [2] Ora, perchè i materialisti trascendentali conduconsi meglio de' materialisti sperimentali? Perchè solamente movendo da una materia ideale, può essa concepirsi illimitata, eterna, informe. I materialisti sperimentali si trovano abbastanza impacciati. Da un lato senton il giusto bisogno di muovere da una materia illimitata, eterna, informe, chè solo in tal guisa concepita può costituire il *primo* della natura; dall'altro sono costretti dal loro metodo di parlare di materia reale e sensibile. La quale, come tale, è necessariamente limitata, temporanea, formata.

[1] *Trattato di fisiologia*, Vol. 1, pag. 342, trad. ital.; Venezia, 1841.

[2] *L'universo, l'astro e l'individuo*, pag. 3; Napoli.

Non giova l'insistere dei materialisti, che da loro non voglia punto sapersi della prima origine della materia. Al caso non trattasi di tale quistione, che i materialisti arbitrariamente si sforzano di cansare, ma di quistione che essi medesimi pongono, e che risolvono in modo affatto inconcepibile. Eglino, infatti, ammettono che la materia, nel suo stato originario, è illimitata, infinita, eterna, informe. Il che, sebbene indispensabile a cominciare, è onninamente inconcepibile, una volta che intendasi parlare di materia sensibile, di necessità penetrata d'ogni sorta limiti di spazio, di tempo, di forma. C'è d'altro ancora. La materia sensibile consta d'un numero incalcolabile di atomi. Questi sussistono per un numero incalcolabile di atti effettivi, secondo gli stessi materialisti. Ciò posto, come concepire la materia primitiva informe, indeterminata, constando essa di atti effettivi, che ne costituiscono gli atomi? Gli atti effettivi sono determinati, formati, ch'è quanto dire non comportano l'indeterminato, l'informe. Oltre di ciò, se gli atomi sono in numero e misura; per che guisa potrà aversi l'indeterminato, l'informe? Là dove si ha il solo vario e diverso, non l'uno e l'identico, è impossibile a discorrere d'indeterminato, d'informe. Da ultimo, se lo stato originario della materia fu, per giudizio degli stessi materialisti, incandescente; tale stato davvero non è indeterminazione e indistinzione della materia, ma prima determinazione e distinzione di essa.

Concediamo che il primo passo dato dai materialisti non sia arbitrario, ciò è a dire che sia concepibile in principio dell' universo una materia illimitata, informe, sta a vedere se sia concepibile il passaggio dall' illimitato al limitato, dall' informe alla forma. Certo, ad aversi tale passaggio, richiedesi una cagione limitatrice, formatrice. Dove si allogherà tale cagione? Forse nella materia? Forse fuori della materia? Non si può nella materia, perchè gli stessi materialisti la presuppongono illimitata, informe. Non si può fuori della materia, perchè gli stessi materialisti vogliono che la materia sia primo principio della natura. Il Quinet scrive: Se lo spirito umano ha organati successivamente gli stati, formate le lingue, edificati i templi; perchè la materia, servendo alle medesime leggi, non avrà formate le sue flore e le sue faune diverse?[1] Perchè, rispondo io (e il medesimo Quinet me ne porge bella occasione), lo spirito è intelligente, e può, come tale, effettuare le cose da lui ricordate e altre ancora; laddove la materia non essendo intelligente, nè presupponendo in essa una suprema intelligenza, non può generare le flore e le faune delle varie età geologiche, arrivando fino alla età quaternaria o neozoica, in cui appare l' essere intelligente per eccellenza, l' uomo.

Sembra che la materia, dotata di forza essenziale, possa almeno determinare e formare il

[1] *La Création*, Tomo 1, pag. 73; Paris, 1870.

cosmo fisico; da cui deriva, dopo milioni di secoli, il cosmo fisiologico. Pure la faccenda non è tanto semplice. La materia primitiva, concepita dai materialisti in istato indeterminato, informe, abbraccia senza dubbio moltissimi atomi, e per conseguenza moltissime forze, che vi ineriscono in una identica condizione. Non potendo negare tale identica condizione in tutti gli atomi; come mai uno di essi potea costituirsi centro di universale attrazione, e conseguentemente anche di rotazione, per avere il cosmo fisico? Se gli atomi si suppongono tutti identici, e quindi dotati d'identica forza, era impossibile il prevalere dell'uno su gli altri, e diventare uno centro universale degli altri. Dunque il trapasso dalla materia indeterminata e disordinata alla materia determinata ed ordinata, diventa inconcepibile pel cosmo fisico. S'immagini ora pel cosmo fisiologico! Frattanto dalle cose dette si par chiaro che i materialisti, per un asserto arbitrario, movono da una materia illimitata, eterna, informe, come da sovrano principio dell'universo, e, per un altro asserto arbitrario, presumono che essa materia, da sè stessa, passi dall'informe alla forma, dal caos al cosmos.

XVIII. Ma pel nostro assunto v'ha di più e di meglio. I materialisti, per ispiegare la natura con la materia, vogliono anzitutto che questa abbia ad essenziale proprietà la forza; sì che sieno inseparabili i due fatti di materia e di forza. Il Moleschott scrive: La forza è una proprietà della materia. La forza è indivisibile

dalla materia. La forza è come la materia eterna. Tale sentenza è tolta dalla *Circolazione della vita*, e la medesima sentenza il Ch. Autore annunzia nel discorso *Luce e vita*, e gli si attribuisce da Carlo Dolfus nel V volume della *Rivista germanica*. Anche Maurizio Schiff avvisa che forza e materia siano indivisibili, [1] ed il suo discepolo Herzen non dubita di scrivere: L'unità assoluta della forza e della materia non si contrasta più in fisica. [2] Il Büchner, nella *Forza e materia*, nella *Scienza e natura*, nell'*Uomo*, nel *Concetto di Dio*, predica in mille tuoni la identità della forza e della materia. Ernesto Haeckel accetta lo stesso domma sperimentale nel suo pregevole scritto della *Storia della creazione naturale*. Il Gegenbaur nol mette in discussione nel suo *Manuale d'anatomia comparata*. I principali rappresentanti della scuola positiva inglese, il Wallace, il Darwin, l'Huxley, il Mill, lo Spencer, il Bain tengono eziandio la forza per un modo essenziale della materia. Clemente Rojer, mossi alla metafisica rimproveri severi de' suoi pregiudizii tradizionali, rimprovera anche la fisica d'aver per tanto tempo riconosciuta la materia inerte e inattiva. [3]

Non per lusso di erudizione ho voluto allegare molti nomi. Era bene al presente mostrare che i materialisti contemporanei di tutti i sapori accolgono, come un vero evidente e imme-

[1] Opuscolo cit., pag. 27.
[2] *Physiologie de la volonté*, trad., pag. 6; Paris, 1874.
[3] *Origine de l'homme*, pag. 27; Paris, 1870.

diato, la inseparabilità della forza dalla materia. Ora, un cosiffatto vero non è, come vogliono dare a credere i materialisti. Prima di tutto eglino concedono alla materia la forza, in quanto sono persuasi che tutte le particelle materiali si attraggono. Il che vuol dire che tale concessione avviene per un fatto dichiarato, qui poco innanzi, misterioso e inconcepibile con le sole dottrine del materialismo. Pur si dirà: il concetto moderno di forza convertesi con quello di moto; e siccome del moto si ha chiara e immediata esperienza, così dee dirsi della forza, che non è altro che moto. Dopo i primi studii fatti dal Galilei intorno al moto, proseguiti mirabilmente dal Newton, e approfonditi in modo straordinario da tanti moderni fisici, come dire dall'Ampère, dal Fresnel, dal Carnot, dal Melloni, dal Pianciani, dal Mayer, dall' Hirn, dal Wateston, dal Grove, dal Clausius, dal Fusinieri, dal Cantoni, dal Secchi e da più altri, non isconoscerò la necessaria connessione fra la forza ed il moto. Ma da siffatta necessaria connessione non seguirà mai che la forza sia tutt'uno col moto, si procederà sempre che il moto è necessaria manifestazione della forza. Ridurre la forza al moto è uno scambiare la causa con l'effetto, per illudere altrui che sappiasi in modo evidente e immediato della natura della forza. La forza, io l' ho già detto, può togliersi, in un significato secondario, per effettiva attività d'operare, ch'è quanto dire per moto effettivo; ma un tale significato, più che render inutile il significato

originario di essa, il rende indispensabile, assolutamente, come la esistenza d'un fatto rende necessaria la esistenza d'un principio.

Volete voi forse, mi si potrà obbiettare, dichiarar la forza sostanza imponderabile, infiltratasi nella materia. Conosco pur troppo che la fisica, negli ultimi tempi, ha tolte via le sostanze imponderabili, quasi miti della scienza. I fisici sono padroni di levar via le sostanze imponderabili, non solo padroni, lodevoli; perchè la fisica dee considerare ciò ch'è ponderabile, non ciò ch' è imponderabile. Introdurre l'imponderabile nella fisica, è un dilungarla dal suo scopo precipuo, ch'è di studiare i fatti, così come sono pôrti nella loro pesantezza e grandezza dall'esperienza. Il discorso però vuol procedere ben diverso, allorchè si tratta d' intendere anche i principii de' fatti, e tra i principii di cogliere un supremo principio. In questo caso, ch' è proprio della filosofia, non si può fare a meno dell' imponderabile; poichè nell' universo l' imponderabile spiega il ponderabile, un contrario spiega un altro contrario. Dunque la forza, in senso fisico, davvero non è sostanza imponderabile, sì sostanza ponderabile, o peso, senza più, come l' ha definita il Jones. In senso metafisico è davvero sostanza imponderabile: è l' ideale, in virtù di cui sussiste il reale: è l' imponderabile, in virtù di cui sussiste il ponderabile. Da ciò deriva che la forza, nel suo significato primario d' ideale possibilità d'operare, non è proprietà essenziale della materia.

Sarà proprietà essenziale della materia nel suo significato secondario, cioè come effettiva attività d'operare, o, ch'è lo stesso, come effettivo moto? Tanto credono i materialisti, ma s'ingannano. Finchè si consideri la materia, nella totalità e varietà de' suoi elementi fisici, chimici, psichici, il moto è proprietà essenziale e inseparabile della materia. Io non intendo d'ammettere il moto naturale, qual effetto d'una spinta arbitraria d'un Primo motore: dottrina oggi rinnovata dal P. Secchi, con iscandolo di molti eminenti cultori di scienza fisica.[1] Per me il moto è inseparabile dalla materia, nella sua totalità; perchè è necessario effetto mobile di necessaria causa motrice. La quale è la *Mente suprema dell'universo*, ch'è necessario moto verso sè, e verso altro; e come necessario moto verso altro, è centro necessario dell'essenziale e inseparabile moto della materia. Il moto resta essenziale e inseparabile proprietà della materia, essendo la causa motrice non estrinseca, come in una statua fatta da un artefice, sì intrinseca alla materia, conforme alla necessaria relazione dell'assoluto verso il relativo.

Se poi si consideri la materia in sè stessa, alla maniera de' materialisti, allora torna inconcepibile ed arbitrario accordare essenziale ed inseparabile il moto alla materia. Questa, in sè stessa, non ha il moto. Una palla non si muove

[1] *L'unità delle forze fisiche*, Cap. IV, Num. 5.

da sè stessa sul bigliardo. Ricevuto l'urto dalla stecca, si muove; e l'urto ricevuto comunica all'altra palla che investe, così come alla prima palla è stato comunicato il moto dall'urto impresso alla stecca dalla mano del giocatore. Tutto ciò, ch'è semplice esperienza, pur tanto desiderata dai materialisti, che cosa prova? Prova chiaro che il moto è comunicabile alla materia, e per ciò medesimo separabile da essa, e per ciò medesimo distruttibile in essa, e per ciò medesimo non essenziale ad essa. Il moto, ripeto, è essenziale, inseparabile, indistruttibile nella materia, considerata nella totalità delle sue relazioni meccaniche e dinamiche, reali e ideali. Ma la materia, mirata in sè stessa, in ciascuna parte, possiede moto accidentale, separabile, distruttibile. Difatto, in una palla si distrugge il moto, poichè lo ha comunicato tutto all'altra palla. Insomma, gli atomi d'un corpo si muovono, perchè tutto il corpo si muove: gli atomi della natura si muovono, perchè tutta la natura si muove: tutta la natura si muove, perchè *Mens agitat molem, et magno se corpore miscet,* [1] o, ch'è lo stesso, perchè *Mentem omnia vel esse, vel fieri, vel posse.* [2] Abbiasi, dunque, per indubitato, esser un passo anche arbitrario e inconcepibile l'asseverarsi dai materialisti con tanta sicurtà, che la forza sia essenziale, inseparabile e indistruttibile nella materia.

[1] VIRGILIO, *Æneidos*, VI, 726.
[2] CARDANO, *De rerum varietate*, VII, 42.

XIX. Nel materialismo non solo è sottintesa, e non intesa la materia: non solo sottintesa, e non intesa la forza inerente alla materia, eziandio è sottintesa, e non intesa la vita riferentesi alla materia. Sì che in tal filosofia abbiamo una seguenza di sottintesi, che formano tanti salti arbitrarii. Il Kant, nella *Storia naturale generale e teorica del cielo,* [1] avea opinato che se il meccanismo de'moti può bastare a intendere i fenomeni materiali e inorganici della geologia, della mineralogia e della meteorologia, lo stesso meccanismo diventa impotente affatto a spiegare i fenomeni vitali ed organici della botanica, della zoologia, dell'antropologia. E veramente dai fenomeni meccanici ai fenomeni della vita ci corre un abisso. Certo, ne' fenomeni della vita, come già si è notato, v'ha moto; ma qual differenza immensa dal moto materiale al moto vitale? Ora, tale differenza, non potuta colmare dal meccanismo, è colmata da un nuovo principio, cioè da un principio vivente, che compenetra esso meccanismo. Il quale nuovo principio è necessariamente preordinato dal fine ultimo, cui dee arrivare la natura.

I materialisti non vogliono punto sapere di tal nuovo principio. All' Häckel sembra, che, introducendo tal nuovo principio, si porga una concezione dualistica della natura, in contraddizione aperta con l'unità e con la semplicità

[1] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*; Königsberg, 1755.

dappertutto visibile delle grandi leggi naturali. [1] L'illustre naturalista tedesco non ha posto mente che le grandi leggi naturali rivelano unità e semplicità pel fine, dove sono indirizzate, non pel modo meccanico onde operano. Siamo sempre al medesimo assurdo. Si vuol trovare essenziale unità là dov'è essenziale varietà, sconoscendo la vera e assoluta unità, ch'è nel primo principio e nell'ultimo fine della natura. L'Häckel, infatti, sconoscendo tale unità, spera trovarla in una ipotesi assurda, cioè in un regno intermedio, mezzo anorganico e mezzo orgánico, che pone a supremo principio della natura materiale e vitale. A un di presso del medesimo avviso sono il Claus, il Bronn, il Gegenbaur ed il nostro valentissimo De Meis, col suo primitivo *ilobio*, cioè materia viva. [2]

Altri, per ispiegare la vita, non volendo acconciarsi ad un tipo originario intermedio, confessano che la vita sia la stessa materia, in uno stato particolare. Il Virchow, nella sua *Concezione meccanica della vita*, ritiene che la vita è fatto tutto materiale, rappresentato dalla cellula, perchè ciascuna cellula è *un organismo in piccolo*, [3] o, come altrove aggiunge: La cellula è l'ultima forma elementare di ogni essere vivente. [4] Ogni cellula consta di elementi fisici

[1] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 95-97; Berlin, 1868.

[2] *I tipi animali*, pag. 183; Bologna, 1872.

[3] V. *Revue des cours scientifiques;* Paris, avril, 1866.

[4] *La patologia cellulare*, trad. ital., pag. 3; Milano, 1864.

e chimici, in sostanza non diversi dagli elementi della materia. La differenza è solo in un particolare combinarsi di essi elementi; in guisa che dal mondo materiale al mondo vitale non v'ha contraddizione: *non v' ha che particolarità.* Sta bene che tra i due mondi siavi, più che contraddizione, particolarità, ma il busilli è di spiegare la particolarità che ha la cellula di vivere. Finchè dicasi che la cellula è la rudimentale manifestazione della vita, si può e si dee consentire; perchè la vita, nel suo primo estrinsecarsi, è tutta nella cellula. L'affermare però, come fa il Virchow, che la vita è la stessa cellula materiale, in un particolar modo d'operare, è un vano ripetere che la vita è la vita, senza sapere quel che più importa al proposito, cioè da onde sia il particolar modo d'operare della cellula, in virtù del quale modo da materiale diventa vitale. Si dirà che ciò derivi da un cotale perfezionamento di moti meccanici, ovvero, come scrive l'Herzen, da un cotale aggruppamento delle molecole materiali. [1] Sia ciò pur vero, ma è pur vera la necessità di dover sapere onde procede siffatto perfezionamento di moti meccanici, o siffatto aggruppamento di molecole materiali. Ora, a tale esigenza scientifica può rispondere il solo dinamismo de' pensieri e de' fini, e non mai il meccanismo degli atomi e de'moti. E perchè? Perchè il primo è processo razionale, e per conseguenza

[1] *Physiologie de la volonté*, pag. 8, trad. Paris, 1874.

spiegativo, laddove il secondo è processo casuale, misterioso e cieco.

Lo Stahl, poco disposto a teoriche esclusivamente speculative, dice risoluto: Il movimento non è la vita, nè il principio della vita, ma solamente lo strumento della vita.[1] Dopo lo Stahl, forse i progressi della chimica e della fisiologia permettono di sostenere, che la vita non sia altro che movimento? Salvo talune genesi contemporanee più suppositive, che positive, gli ultimi progressi della chimica e della fisiologia, come ben avverte il Lemoine, riconfermano che la vita è un fenomeno speciale, da non potersi derivare dalla materia.[2] Il medesimo riconfermano Laugel[3] e Bouillier.[4] E il medesimo, ch'è più, dice la chimica, impotente a produrre fino il *Bathybius Haeckelii*, meschinissimo ammasso di cellule amorfi. Tanta impotenza disvela chiaro che la vita non consiste in prette combinazioni chimiche. Difatto, o le forze chimiche si confessano forze vitali, e allora si moltiplicano inutilmente i principii viventi, oltre a supporre la vita di cui si va in cerca, o si confessa che le forze chimiche non sono forze vitali, e allora non si potrà avere in nessun modo il risultamento della vita. Nei materialisti in generale v'ha l'inganno, che la vita sia effetto della organazione.

[1] *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, per A. Lemoine, pag. 49; Paris, 1864.
[2] Ibid. pag. 170.
[3] *Les problèmes de la nature*, pag. 155-168; Paris, 1864.
[4] *Le princ. vital et l'âme pens.*, pag. 181; 1873.

Ma se l'organazione produce la vita, onde poi deriva essa organazione? Questa, del sicuro, consiste nel consenso di tutte le parti organiche. Come un tale consenso, senza un principio organico, cioè senza un principio vivente? Dunque la vita è principio e non conseguenza, causa e non effetto dell'organazione. Se ciò non concedesi, avremo nella scienza della vita, cioè nella biologia, un circolo sofistico, che nulla spiegherà del fatto più importante della natura.

Conosco pur troppo che i materialisti non rare volte affettano ignoranza circa al problema della vita. Se la scienza della natura, come da loro si arbitra, debbe servirsi solamente del microscopio, del telescopio, del fornello e del coltello, è forza chiarirsi ignoranti non pure del principio vivente, anche d'altri fatti naturali. Così, tutti convengono che in uguale quantità si raccolgono l'idrogeno, il carbonio, e l'azoto nella caffeina, nella chinina, nella stricnina; e pure la prima è alimento, la seconda farmaco, la terza potente veleno. Come tale diversità, se nel caso si ha identità ne' primi componenti? La diversità è in quella sintesi, che non può cogliersi con l'analisi più raffinata, fatta con istrumenti assai ben costrutti. La sintesi, in molti casi, è un *quid* latente ideale, ch'è anco reale, e che nessun mezzo materiale arriva a discuoprire. . .

Anche i materialisti, senza volerlo, ammettono l'ideale, ch'è anco reale. Ogni volta che parlano di germi, e ne parlano spesso, li vedano o non li vedano, confessano nel fatto l'ideale di

che io discorro, e ch'è il principio fattore, organatore e classificatore della vita. La quale trovasi appariscente, a gradi ascensivi, nel vegetale nell'animale e nell'uomo, latente in molti altri esseri materiali. Dico latente in molti altri esseri materiali, perchè il principio vivo, o germe che dicasi, in molti esseri materiali resta latente; non essendosi sviluppato, per mancanza di opportune condizioni, in forma organica. L'Humboldt osserva che oggi l'orizzonte della vita, dopo le prime scoperte dell'Heller, allargate mirabilmente dall'Ehremberg, si è di molto esteso avanti ai nostri occhi.[1] È da aggiungere che esso orizzonte ogni dì più si estenderà, non solo per lo studio maggiore che si farà della natura, eziandio per lo sviluppo che avverrà, date convenienti condizioni, di alcuni germi chiusi in seno di esseri materiali. Non dico che la vita latente sia in tutti gli esseri materiali; giacchè in molti il principio attivo, in loro intrinseco, rivelasi attrattivo, non vivo.

Se alcuni filosofi e naturalisti antichi e moderni riferirono la vita a tutti gli esseri della natura, anche ai materiali, fu che i filosofi ammisero un'anima, diffusa per tutte le parti della natura, che dissero *anima del mondo*, e i naturalisti riconobbero un fluido imponderabile, compenetrante tutti gli elementi della natura, che appellarono *fluido biotico*. Tanto l'*anima del*

[1] *Cosmos*, Vol. I, pag. 321-324; Venezia, 1846.

mondo, quanto il *fluido biotico* non potendosi approvare dalla ragione e dall'esperienza, riferiamo la vita latente solo a quegli esseri materiali, che per l'esperienza porgono de'segni di vita, per innanzi o non dati in modo alcuno, o dati in modo dubbio. Il che giova a intendere la generazione spontanea di alcuni esseri materiali: spontanea dico, non perchè avvenuta senza germi preesistenti, in che sta l'errore degli eterogenisti, ma perchè i germi, chiusi in essi esseri, si dischiudono, per favorevoli condizioni sopravvenute, spontaneamente. Ma di ciò a riparlare tra poco.

XX. Intanto dalla critica fino ad ora fatta del materialismo può inferirsi questa conclusione: che in esso ammettonsi tre cose, siccome fondamento primitivo, cioè la materia, la forza e la vita, in modo al tutto arbitrario. Se il fondamento primitivo del materialismo è arbitrario, tal dee essere anche l'esplicamento successivo di esso. Bisogna, del resto, provarlo, studiando il processo cosmico del materialismo in risguardo alla origine delle specie.

Quanto a cotesta origine il Dally riconosce, a cominciare dalla più remota antichità sino a noi, tre principali ipotesi: la prima, che pone la preesistenza eterna delle specie nella materia, dalla quale poi si sono sviluppate a poco a poco nello spazio; la seconda, della generazione spontanea, senza preesistenza di germi nella materia; la terza, della immediata creazione divina

delle specie.[1] Il materialismo, nelle condizioni in che trovasi a' dì nostri, preferisce la prima delle tre ipotesi. I più de'materialisti fanno mal viso alla seconda ipotesi della generazione spontanea. Siffatta maniera di generarsi, dagli antichi detta per putrefazione, da'moderni per eterogenia o per generazione equivoca o spontanea, è stata difesa al nostro tempo con molto vigore dal Pouchet, e combattuta con pari vigore dal Pasteur.

Dopo le esperienze del Pasteur sembrava trionfalmente combattuta e vinta, ma invece alcuni giornali di Francia annunziano altri esperimenti del dottore Onimus, che confermano la generazione spontanea. Si facciano quanti esperimenti si vogliano, non si proverà mai la generazione spontanea, intesa per generazione senza germi preesistenti. Nella medesima esperienza dell' Onimus, la quale non descrivo, rimane il dubbio, che nel sangue del coniglio e nell' albume dell' uovo, introdotti nel palloncino di vetro, chiuso ermeticamente, rimangano germi di nuovi organismi. Tanto più il dubbio è giustificato, avendo parecchi fisiologi scoverti ne' globuli del sangue degli animali infusorii, e diversi naturalisti, come nota l' Ulrici, dichiarati possibili i germi anche nell' etere, che dappertutto penetra.[2] Aggiungo che sia da meravigliare come

[1] HUXLEY, *De la place de l'homme dans la nature*, Introd. par le D. DALLY, pag. 27; Paris, 1868.

[2] *Gott und die Natur*, pag. 366, ediz. cit.

alcuni ancor oggi si ostinino ad ammettere la generazione spontanea, dopo che mediante la microbotanica e la microzoologia siasi in immenso allargata la sfera della vita nella natura. In ultimo, non si è posto mente che i germi, forze iniziali per sè stesse, non ponno osservarsi. Quello che può osservarsi è l'embrione. Ora nessuno eterogenista, ch'io sappia, ha negato l'embrione in qualunque generazione. L'embrione affermato, è già affermato di necessità il germe, di cui l'embrione è una prima estrinsecazione.

Nonostante tutto ciò, s' insiste che la generazione spontanea debba ammettersi almeno *a priori*, se non *a posteriori*; almeno per analogia, se non per esperienza; almeno in principio del mondo, se non al presente. Così la discorrono diversi positivisti e fisiologi, e fra questi ultimi il nostro Tommasi.[1] Piacevole davvero il loro argomentare! Per i positivisti l'*a posteriori* e l'esperienza sono tutto, e intanto presumono d'affermare *a priori* e per analogia ciò che negano *a posteriori* e per esperienza! Forse v'ha per essi un solo *a priori*, una sola analogia, che non si fondi nell'*a posteriori* e nell'esperienza? Cotesto no, assolutamente no. E dunque? Dunque sieno almanco logici, negando in ogni modo la generazione spontanea. Ma si replicherà: come spiegare la prima origine delle cose, non accettando nella scienza qualcosa d'*a priori*, d'ana-

[1] *Istituz. di fisiologia*, Vol. I, pag. 458, 461; Torino.

logico? Sta bene, ma l'*a priori* e l'analogico non vogliono esser un aperto assurdo, com'è la generazione spontanea. Manco male che pochi oggi s'inchinano all'idolo fantastico di tale generazione.

Come a'dì nostri i materialisti, in generale, non credono difendere la generazione *ex nihilo*, che sarebbe la generazione spontanea; così nè pure vogliono sapere della creazione *ex nihilo*, che sarebbe la terza ipotesi di sopra mentovata. Di quest'ultima ipotesi dovrò occuparmi nel concetto dialettico della creazione. Per ora avverto che la ipotesi della creazione divina è tuttavia creduta indispensabile anche da sommi naturalisti, e basti per tutti quell'uomo di fama preclara nelle scienze naturali, ch'è il professore Agassiz. Anche altri onorandi naturalisti, come il Quatrefages, l'Orbigny, il Godron ed il Flourens avvisano, non ismettere del tutto la dottrina della creazione divina per i fatti primitivi della natura. Il medesimo Darwin, tanto universalmente e a ragione stimato, confessa la divina creazione di alcuni tipi specifici originali. Come possa conciliarsi con la mutabilità assoluta delle specie, da lui difesa con ogni potere, io non so; ma ben so non esser questa la sola incoerenza, che trovasi nel sistema darwiniano, fatto, se non m'inganno, più per istuzzicare, che per saziare l'appetito de'materialisti. In ogni modo, è innegabile che oggi i materialisti, in risguardo alla origine delle specie, a lottano quasi tutti la prima ipotesi già notata,

quella cioè che le vuole preesistenti nella materia.

Per esaminare questa opinione, è mestieri in prima vedere che cosa sia la specie. Materialisti e naturalisti porgono un concetto della specie non poco volgare. Il Cuvier era tutt'altro che materialista, e pure della specie produce un'idea tutto materiale, ponendola « nella riunione d'individui, discendenti l'uno dall'altro, o da parenti comuni, e da coloro che ad essi rassomigliano così bene, che sono simili fra loro ». [1] Salvo le rassomiglianze estrinseche e sensibili qui ricordate, è affatto scordato della specie l'elemento intrinseco e intelligibile. Non però di meno è da stupire che il sommo naturalista francese ne riconosca la immutabilità, e questa dichiari *une condition nécessaire à l'existence même de l'histoire naturelle.* L'Häckel crede, esser ciò affermato temerariamente (*verwegener*). [2] Pure, giusta il mio avviso, al Cuvier deve darsi ragione, perfettamente ragione. Sconosciuta ogni immutabilità nella specie, si ha il caos nella storia e nella scienza della natura. Il rimprovero, meritato dall'inventore dell'anatomia comparata, è che dalla sua definizione della specie non deriva punto la immutabilità di essa. Infatti, come immutabile la specie, se questa riducasi a simiglianze estrinseche e sensibili degl'indivi-

[1] *Règne animal*, Vol. I, pag. 23; Paris, 1858.
[2] *Opera* cit., pag. 52.

dui, le quali mutano di continuo negli ordini naturali?

I materialisti oggi hanno ritenuta, più o meno, la definizione del Cuvier, ch'è in sostanza quella di Linneo, e, a differenza de'due eminenti naturalisti, sonosi appigliati alla mutabilità della specie, alcuni con qualche limite, altri senza limite alcuno. Il Quatrefages afferma la mutabilità della specie con qualche limite. [1] Il medesimo può dirsi in certo modo del Littré e del Robin. [2] Carlo Vogt presenta una confusione imperdonabile fra specie, razza e individuo, ed anche il suo linguaggio è dispiacevolmente incerto intorno alla mutabilità della specie. [3] Altri, fermi in riconoscere la mutabilità della specie senza limite alcuno, hanno ridotto la specie a complesso d'individui simili; la cui mutabilità successiva può avvenire o per l'azione di mezzi intrinseci ed estrinseci, giusta Geoffroy Saint-Hilaire, o per la diversità delle condizioni esteriori, secondo Lamarck, o per la elezione naturale, ad avviso del Darwin e de'molti suoi discepoli. Il Lyell, volendo pur lui ammettere la mutabilità della specie senza limite alcuno, ha almeno il pregio, a divario de'materialisti mentovati, d'esser logico. Egli dichiara in modo risoluto che « la specie non è altro che una semplice astrazione dell'intelligenza uma-

[1] *Unité de l'espèce humaine*, pag. 54; Paris, 1861.

[2] *Dictionnaire de médecine*; Paris, 1865.

[3] *Leçons sur l'homme*, pag. 286, 295, 562, 601; Paris, 1865.

na ». [1] Riconosciuta, infatti, la specie per qual cosa di concreto, dotata d' un carattere qualsiasi obbiettivo e costante, non si può più chiarirla mutabile. Il meglio è, dunque, che i materialisti non parlino che d'individui, e che abbiano per prette astrazioni le idee di specie, di genere, di famiglia, di ordine, di classe. Con simile partito la scienza della natura non vi guadagna, anzi va del tutto perduta. Che importa? L'empirismo almeno sarà salvo con la sua logica de' fatti!

Il Darwin spiega l'universale credenza alla immutabilità delle specie con l'universale credenza alla breve durata del mondo. La geologia avendo dissipata siffatta credenza con la certezza d' una durata del mondo incalcolabile, si ha eziandio « l'intera certezza della variabilità della specie ». [2] La quistione, al presente, non è di cronologia. Abbiasi anche eterno il mondo, com' io credo che sia; non per questo ciò che in esso è immutabile diventa mutabile. Nella specie vi ha un *tipo permanente*, secondo che ha ben notato il Waitz, che resta immutabile, e si trasmette per generazione. [3] Il *tipo permanente*, che il Waitz non ha potuto spiegare con i soli fatti della natura, si spiega con i fini della natura, contenuti, com'è detto, nelle idee di genere e di specie, che hanno per loro primo principio la *Mente suprema dell' universo*. I materialisti, in cambio di considerare in primo luogo le differenze ontologiche e te-

[1] *L'ancienneté de l'homme*, etc. pag. 412; ed. cit.

[2] *De l'origine de l'espèce*, pag. 578; Paris, 1866.

[3] *Antropologie der Naturvölker*, pag. 132; Leipzig, 1864.

teologiche, si sono fermati esclusivamente alle differenze anatomiche e fisiologiche. Ora, se quelle differenze sono davvero specifiche, giusto perchè abbracciano la idealità e la finalità delle varie cose di natura; queste differenze, cioè le anatomiche e le fisiologiche, sono individuali, fermandosi a tutto ciò che di particolare e di sensibile v'ha negli obbietti del mondo. Di qui è stato a loro assai facile di chiarire le specie affatto mutabili. Io stesso ho stabilito che la specie, transitando dalla virtualità generante all' attualità generata, apparisce in modo mirabilmente varia nella immensa distesa del tempo e dello spazio. In guisa che nella formazione della specie concorrono sempre due condizioni: una immutabile, consistente nel tipo ideale generante; l' altra mutabile, rappresentata dall' individuo generato, in cui influiscono le varie cagioni estrinseche di spazio e di tempo.

I materialisti non vogliono rassegnarsi, per la generazione delle specie, a tipi ideali, siccome virtualità generanti; perchè intendono affermare una sola coppia primitiva generante, tutta sensibile: da cui, per evoluzioni successive, siano derivate le varie specie attualmente sussistenti. Come convalidare tale affermazione? I materialisti hanno pensato di riuscirvi, ripetendo quello che nel secolo passato fecesi rispetto allo stato di natura puro. Allora questo stato volle sostenersi, come fatto storico; ed anche ora s'è voluta ridurre ad un fatto storico la primitiva coppia generante. Ora, così come allora, son venute meno

le prove storiche. La paleontologia, studiando nelle varie epoche *paleolitica, mesolitica, cenolitica, antropolitica*, è pervenuta a stabilire riscontri estrinseci anatomici e fisiologici fra i due ordini degli esseri inorganici ed organici. Invano si è sperato d'arrivare alla loro sintesi primitiva, che dovea costituire la prima coppia generante. Allora, per lo stato di natura puro, si abbandonò la storia, e si ricorse ad una necessaria astrazione scientifica. Il simile ripetesi ora per la primitiva coppia generante. Io non voglio io disapprovare tale via, trattandosi di prime origini. Ma l'astrazione può in tutto rescindere dal fatto? e, ch'è più, contraddire al fatto? Nè l'uno, nè l'altro, se non voglia rendersi al tutto arbitraria. Una coppia primitiva generante, insieme organica ed inorganica, vivente e non vivente, è ipotesi che divaga dal fatto, e, ch' è peggio, ripugna al fatto. Le specie, nel fatto, e parlo delle principalissime, sono essenzialmente distinte e irreducibili; sì che non possano mutarsi l'una nell' altra, e tutte provenire da una primitiva coppia generante.

Luigi Agassiz, nella prima parte de' *Documenti per la storia naturale degli Stati Uniti*, intitolata *Saggi d'una classificazione*, [1] chiarisce le specie immutabili, e, ch'è più, con preziosi fatti radunati dalla storia naturale. Egli paragona le diverse specie ad un museo di pitture, le une allogate appresso alle altre, e fra le quali

[1] *Contributions to the natural history of the United States. An Essay on classification;* Boston, 1857.

non è possibile trasformazione di sorta. Combatte i materialisti, sempre con documenti di fatto tra mano, intorno alla mutabilità delle specie, da loro attribuita a influenze esterne o di luogo, o di tempo, o di luogo e di tempo insieme. Il risultamento importantissimo che consegue è questo: che sotto influenze esterne identiche si trovano tipi i più diversi di vegetali e di animali, e che sotto influenze esterne diverse si osservano tipi affatto identici di vegetali e di animali. Il risultamento, come vedesi, è del tutto opposto a quello de' materialisti, che han cantata pur troppo subita vittoria d'aver tutto spiegato col solo meccanismo d'influssi fisici e chimici. L'Agassiz, veggendo impotente siffatto meccanismo, dichiara che solamente la creazione divina può spiegare la immutabilità delle varie specie, cosparse per la natura. Salvo che abbia accettata la creazione divina da un aspetto, che non è il nostro, e che esamineremo, noi in ogni rimanente soscriviamo alle minute di lui ricerche naturalistiche, comprovanti la invariabilità delle specie mondiali. Tanto più soscriviamo alle osservazioni di lui, in quanto che nessun materialista, ch'io sappia, ha potuto e saputo metterle in dubbio. Ernesto Häckel [1] e Luigi Büchner, [2] per esempio, senza disdire i fatti del celebre naturalista, si mostrano assai scontenti che da essi abbia cavata la necessità della creazione divina. Che meraviglia! Ogni epoca ha le sue fisime.

[1] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Lez. III; ed. cit.

[2] *Natur und Wissenschaft*, Num. XII; Lipsia, 1869.

XXI. Veggiamo intanto qual sia il processo cosmico de' materialisti, conforme alla loro dottrina della mutabilità delle specie. Al proposito si ha una vera confusione di lingue. A sentire alcuni, il solo materialismo ha saputo convertire in fatto innegabile il ripetuto apotegma: *Natura non facit saltum*, assodando la graduale trasformazione delle specie dalla materia. A sentire altri, non bisogna dimandare al materialismo un processo graduale ne' fatti della natura, perchè tale sistema non presuppone nella natura un' intelligenza, che opera con un disegno prestabilito; ed oltre a ciò, la paleontologia non ci assicura che tutte le specie incominciarono da un infimo essere morfologico, e salirono da questo per diretta serie ascendente. Infine, v' ha chi sostiene che la *natura facit saltum*, non per opera di Dio, ma per opera della natura, che come oggi produce d' improvviso genii sublimi, così ha potuto in antico saltare d' una in altra specie. È Carlo Lyell, l'eminente naturalista inglese, che talvolta dichiara la origine delle specie *una creazione profondamente misteriosa*, e talaltra la crede avvenuta a salti. [1] Davvero è a meravigliare come il Lyell, che in geologia ha combattuti tanto risoluto i salti geologici del Cuvier; poi nella biologia non trova difficoltà ad accogliere la ipotesi de' salti, da noi chiarita contraddittoria, ed atta a fecondare nella filosofia della natura delle cause misteriose ed arbitrarie, impotenti affatto a fondare qualsiasi processo cosmico.

[1] *Opera cit.*, pag. 497, 534-537.

Volgiamoci, dunque, a colui che si è sforzato di fare in biologia quello che il Lyell ha operato nella geologia, voglio dire a Carlo Darwin, al più famoso, e, pare anche, al più poderoso fra i naturalisti contemporanei.

La teorica darwiniana, detta teorica della elezione, perchè tutte le specie si fanno derivare da pochissime forme mediante *elezione naturale*, oltre ad aver ottenuto importante successo nella scienza della natura, si è applicata alla filologia dallo Scleicher,[1] alla psicologia dallo Spencer,[2] alla origine delle nazioni dal Bogehot,[3] alla meccanica celeste dal Du Prel,[4] alla scienza giuridica e politica dal nostro Lucchini.[5] Il naturalismo darwiniano avversa la creazione indipendente e reiterata, sostenuta dal Cuvier, e ripetuta dall'Agassiz. Tale creazione introduce discontinuità, e quindi salti nella natura; laddove in questa dee avverarsi continuità, cioè tutto dee procedere a gradi. I quali gradi, per il Darwin, consistono in alcuni anelli intermedii, che si vogliono trovare in seno de'minerali, da servire di passaggio ai vegetali: in seno de'vegetali, da servire di passaggio agli animali: in seno degli animali, da servire di passaggio agli uomini. Ma dove sono siffatti anelli

[1] *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*; Weimar, 1863.

[2] *The Principles of psychology*; London, 1870.

[3] *Der Urspug der Nationen*, trad. ted.; Leipzig, 1874.

[4] *La lotta per l'esistenza nel cielo;* Berlino, 1874.

[5] *La filos. del diritto e della politica sulle basi della voluzione cosmica;* Verona, 1874.

intermedii? Il Darwin confessa con mirabile ingenuità, che non per anco sono trovati, e più spesso afferma che sonosi estinti. [1] Lyell, Büchner, Royer, da siffatto lato, si mostrano più arditi: giacchè il primo, benchè contraddicasi, ammette essi anelli intermedii per analogia, se non per esperienza; [2] il secondo gli avvisa possibili, essendosi la natura formata a poco a poco; [3] il terzo dichiarali anche possibili, non avendo limiti la variabilità nella natura. [4] L'Häckel arbitra giustificare la estinzione delle forme intermedie, imputandola alla legge darwiniana della lotta per l'esistenza. [5] Carlo Vogt si contenta di ripeter quello che afferma Carlo Darwin, che cioè fino ad ora, circa alle medie forme, non può darsi osservazione e ragione concludente. [6] E pure su coteste medie forme radicasi tutto il processo cosmico del darwinismo!

Perchè tanta difficoltà a trovare la esistenza, e provare la possibilità delle medie forme, o, ch'è lo stesso, delle specie medie? Perchè si presume di trovare e provare l'impossibile. I materialisti vedono insuperabile la difficoltà di connettere le specie diverse della natura, veggendo

[1] *De l'origine des espèces*, pag. 451, 458, 494. *L'origine dell'uomo*, pag. 137, 439, 441-447; Torino, 1871.

[2] *Opera* citata, pag. 476, 530.

[3] *Conf. sur la théor. darwin.*, pag. 85-87; Paris, 1860.

[4] *Origine de l'homme*, pag. 7-10; Paris, 1870.

[5] *Opera* cit. Lezione XXIV.

[6] *Opera* cit., pag. 254, 593, 619.

fra esse troppi lontani riferimenti; e nondimeno credono superabile la difficoltà d'ammettere delle specie medie, cioè delle specie in cui si raccolgano le estreme specie dell'essere tanto vivente, quanto non vivente! Inoltre, i materialisti hanno in generale una grande ripugnanza alla eterogenia, cioè alla generazione senza germi; e pure non senton nessuna ripugnanza a confessare una generazione con germi, che si escludono a vicenda! In ultimo, i materialisti declamano sempre a pro de' fatti; e con tutto ciò escogitano delle ipotesi così fantastiche, delle quali si è guardata fino la metafisica più estrema ed esagerata! Per esempio, la teorica darwiniana degli *anelli intermedii*, o delle *forme intermediarie*, è un'ipotesi, non che insussistente, affatto contraria a tutti i canoni di quella filosofia positiva, per cui tanto spasimano i darwiniani! Io credo che come oggi il maggior numero de' naturalisti fa cattivo occhio agli eterogenisti, così a breve andare farà mal viso ai mediatoristi, voglio dire a coloro che ammettono delle specie medie, come necessario passaggio dall'una all'altra specie estrema della natura.

È inutile dire col Lyell che le specie medie devono accettarsi per analogia, se non per esperienza. Forse l'analogia, anche a volerla rispettare ne' larghi limiti della logica empirica, può mettersi in contraddizione con l'esperienza, come avviene nel caso delle specie intermedie? Ancora, è inutile aggiungere col Büchner, che la natura opera a poco a poco, e col Royer, che la natu-

ra è indefinitamente varia nelle sue produzioni. Coteste due leggi sono vere, ma a un solo patto: che non s'insinui in esse la contraddizione, siccome ha luogo nella ipotesi delle specie medie. Da ultimo, non giova ricorrere, giusta l'Häckel, alla lotta per l'esistenza; giacchè per essa lotta, senza dubbio, alcuni esseri si estinguono ed altri appariscono. Ma come si farà a chiarire che nella lotta abbiano dovuto perire tutte le specie medie? In conclusione poi diciamo: se le forme intermedie, come specie una volta esistite, non possono per nessuna via trovarsi e provarsi; di ciò la ragione è, che l'impossibile nè si trova, nè si prova.

XXII. Dove poi con le forme intermedie s'intenda i termini medii, che armonizzano gli estremi termini della natura, allora esse forme sono innegabili. Se non che, in tal caso riduconsi ai generi, appunto unità generatrici e mediatrici fra le estreme e contrarie specie generate. Il genere, infatti, per la sua estensione, guarda, a simiglianza di Giano, indietro e innanzi. Col guardare indietro, si unisce necessariamente alla specie inferiore; col guardare innanzi, collegasi di necessità con la specie superiore. Ciascuna specie, dal canto suo, essendo un genere per comprensione ed attuazione, è unità mediatrice di fatto; e, per acconciarmi all'eloquio de'materialisti, effettiva forma intermediaria, in quanto partecipa de'due estremi contrarii del genere e dell'individuo. Da tutto ciò deriva, che senza la dottrina del genere, s'intende concreto e non

astratto, il processo cosmico diventa inesplicabile, impossibile. I materialisti, fra'quali anche il Darwin, avendo ridotto il genere ad un'astrazione, e la specie confusa con l'individuo, sono forzati a fantasticare tra le due ipotesi contraddittorie della generazione intermedia e della generazione spontanea, quella posta nell'affermazione di germi escludentisi, questa nella negazione di germi preesistenti.

Un'ultima avvertenza devo arrogere intorno al Darwin, e fo punto sui materialisti e anche su questo capitolo, abbastanza lungo. Egli vuole « che le specie sono discendenti modificati di altre specie ».[1] Che cosa è tale modificazione? È la *elezione naturale*. Che è la *elezione naturale?* Il celebre naturalista perviene alla *elezione naturale*, studiando nella *elezione artificiale*, ch'è opera dell'uomo. Questi, infatti, per conseguire maggiore e migliore varietà nella natural discendenza de' vegetali e degli animali, adatta in modo nuovo gli uni e gli altri in alcuni luoghi, e lotta contro a' cattivi influssi del mondo. Il che forma la *elezione artificiale*, ch'è un lavoro tutto proprio della umana intelligenza. In seno della natura v'ha il medesimo lavoro, v'ha cioè naturale discendenza ereditaria, naturale e progressivo adattamento, naturale conflitto per la migliore contro la peggiore esistenza.

I fatti mentovati, non meno artificiali che naturali, raccolti con tanta accuratezza dal Dar-

[1] *L'origine dell'uomo*, Introduzione.

win, sono verissimi, almeno nella loro sostanza. Per questo le opere del Darwin *non saranno senza fama.* Dove sta l'equivoco, l'impossibile, che guasta tutto? Si procede dalla *elezione artificiale* alla *elezione naturale*, e in quella si glorifica la intelligente finalità dell'uomo, e in questa che si glorifica? Forse si glorifica la intelligente finalità di qualc'altro essere? Forse si pronunzia il *Te Deum laudamus?* Il Darwin, animo temperato a guisa degli altri suoi connazionali, talvolta anche rivolgesi all'intelligenza divina; ma questa, d'ordinario, se ne resta dietro le scene. Pur, come mai da una elezione artificiale intelligente arrivasi ad un'elezione naturale inintelligente? Come possibile, concepibile una elezione senza intelligenza? Chi elegge nella natura, se manca affatto nel sistema darwiniano un'intelligenza eleggente in seno della natura? Questa intelligenza è supposta in quel sistema, necessariamente supposta, ma non posta, anzi non voluta porre; giacchè nel nostro secolo dovea sostituirsi al *Te Deum laudamus* il *Te naturam laudamus.* E come mai, dunque, la natura elegge? Oh! ci vuol molto a saperlo. La natura elegge a caso! Davvero? Davverissimo. Cotesta elezione a caso, ch'è la ipotesi più incoerente del nostro tempo, è il fondo oscuro, terribilmente oscuro del naturalismo darwiniano. Nel secol nostro c'era stato regalato a principio supremo della natura dall'Hegel una idea incosciente, dallo Schopenhauer una volontà incosciente, dall'Hartmann l'inconscio (das Unbe-

wusste). Avanzava un' elezione incosciente! Il Darwin ha tentato questo partito disperato, per l'ostinazione in che è il nostro secolo di volere spiegare il meccanismo col meccanismo.

Anche nel concetto dialettico della natura stabilito v' è il meccanismo; se non che v' è come debbe esservi, ciò è a dire come fatto, che si fa di continuo per opera d' un dinamismo ideale e finale, del quale il primo principio è una causa non incosciente, sì cosciente, appellata *Mente suprema dell' universo.* Senza una causa cosciente, il dinamismo ideale e finale rimane campato in aria, ed il meccanismo reale ed attuale diventa del tutto casuale. Perchè (e se ne arrecheranno altre prove) il meccanismo vero è quello che fondasi nel dinamismo, ed il dinamismo vero è quello che radicasi in un essere cosciente, che si chiarisca *Mente suprema dell' universo.* Frattanto, da tutto il provato può inferirsi, che la natura è, in breve, dinamismo latente, incarnantesi in appariscente meccanismo.

Capitolo II.

Ancora del concetto dialettico della natura.

I. Ed ora continuando a parlare della natura, ne consideriamo la manifestazione più sublime, l'uomo; del quale abbiamo solo affermato nel capitolo precedente, che giunga ultimo nella scala

ascensiva degli esseri mondiali. Per le altre specie inferiori all'uomo, cioè minerali, vegetali ed animali, si sono stabilite differenze ed attinenze, che bastavano per isvolgere il processo cosmico, ch'è il precipuo obbietto del nostro presente studio. Dico, adunque, che negli ultimi tempi dell'uomo si è fatto il tronco o di tutti i rami dell'enciclopedia, o almeno dei rami principali di essa. L'antropologia, prima della nostra epoca, era stata per i naturalisti un capitolo della zoologia, che esaminava la storia animale della specie umana. Dopo che il Kant scrisse, fra tanti lavori importantissimi, anche un trattato di *Antropologia prammatica* (nella quale considerò l'uomo in quel che è per natural costituzione, e in quel che dee essere per libera elezione), in Germania si ebbero diverse opere di antropologia. Fra le altre bisogna ricordare l'*Antropologia fisiognomonica* del Maass, l'*Antropologia psicologica* dell'Abicht, l'*Antropologia medica e filosofica* del Platner, il *Manuale d'antropologia fisica* del Weber, l'*Antropologia de'popoli nello stato di natura* del Waitz, l'*Antropologia come scienza della natura materiale e spirituale dell'uomo* del Perty. A siffatti lavori antropologici è mestieri aggiunger altri di psicologia, come scienza naturale (Als Naturwissenschaft), scritti dall' Herbart, dal Lotze, dal Wundt, dal Drobisch e dal Wolkmann.

Anche nell' Inghilterra, la classica nazione della psicologia, si è oggi molto scritto di tale scienza, in senso pur naturale, da' due Mill, padre e figlio, dallo Spencer, dal Bain, dal Bailey, dal

Lewes, dal Morell, dall'Holland, dal Brodie e dal Noble. In Francia Paolo Broca, segretario della società d'antropologia, ha pubblicate importanti *Memorie d'antropologia.* Dai quali autori venne da tutti i lati meditato l'uomo, e nel corpo e nello spirito, e sano e ammalato, e come individuo e come specie, e secondo natura e secondo educazione, rispetto e al tempo e allo spazio. Di qui la fisiologia, la patologia, la zoologia, la morfologia, la cosmologia, la pedagogia, la storia, la geografia, la etnografia divennero parti integrali dell'antropologia e della psicologia. E in Italia nulla si è fatto per l'antropologia? Il nostro Rosmini ha scritto, fra tanti gravi lavori, uno d'*Antropologia in servigio della scienza morale*, e promettea un altro lavoro d'*Antropologia soprannaturale.* Quella prima *Antropologia*, unita alla sua *Psicologia*, sta al paragone con le antropologie e con le psicologie tedesche e inglesi, e in alcuni punti d'analisi le avanza d'assai. Ma in Italia i grandi profeti della scienza rimangono senza seguito, o hanno un seguito, che ripete meschinamente la loro dottrina. A tale sventura aggiungasi l'altra, che noi oggi, nella scienza, non godiamo nessun credito. In qual serio libro straniero vedesi citato il Rosmini? Ch'io sappia, in nessuno. Invece di noi si usa disprezzo, e si scrive: In Italia la psicologia sperimentale è povera, presso che nulla, perchè questa razza immaginativa, leggiera, tutta attratta di fuori, per istinto vi ripugna. [1]

[1] Ribot, *La Psyc. angl. cont.*, pag. 45; Paris, 1870.

Lasciando di tali vuote declamazioni, cagionate o da boria nazionale, o da superficiale conoscenza de' fatti nostri, importa osservare che se l'antropologia e la psicologia rosminiana resta totalmente rannicchiata nell'uomo, siccome individuo, nell'antropologia e nella psicologia dei mentovati stranieri si ha il difetto opposto. Appo costoro l'uomo è, per così dire, studiato di fuori, scordato di dentro. Oggi gli studii hanno un pregio, che, esagerato, si trasforma in grave difetto. Si afferma che ciascuno studio dee farsi in relazione agli altri studii, onde le moderne scienze di anatomia comparata, di fisiologia comparata, di linguistica comparata, di antropologia comparata, di psicologia comparata, e via discorrendo. Tutto ciò è lodevole, e già ha arrecato de' buoni frutti; ma spesso avviene che per troppo guardare una cosa verso altro, distinto da sè stessa, si dimentica verso sè stessa. Nel qual caso si trascura la differenza specifica, ovvero la propria essenza della cosa, tanto ragionevolmente raccomandata dalla logica antica, e non si pensa che a quello che essa ha in comune con le cose congeneri. Di tal guisa la cosa si travisa, e diventa altro, da quel che veramente è in sè stessa; sì che rendasi impossibile a riconoscerla nella sua speciale essenza.

Siffatto grave inconveniente s'è oggi avverato per l'uomo. Le scienze, che a preferenza di lui si sono occupate, cioè l'antropologia e la psicologia, coltivate fuori d'Italia, hanno contemplato l'uomo più in altro, che in sè; più nelle sue mol-

tiplici attinenze, che nella sua intima differenza. Tanto gli speculativisti, quanto i positivisti, sono incorsi nello stesso mancamento. Se non che, gli speculativisti sono andati dall'uomo alla natura, possibilmente spiritualizzando la natura, a fine di farla, nella essenza, identica alla mirabile vita intellettuale dell'uomo. I positivisti, al contrario, sono andati dalla natura all'uomo, adoperandosi con ogni loro potere di materializzare l'uomo, Così, tagliando di qua, appiccicando di là; ora abbassando, ed ora innalzando, si è potuta oggi proclamare la identità di tutte le specie, non meno dagli speculativisti, che dai positivisti. Io, del sicuro, non intendo scordare la relazione dell'uomo verso la natura. La legge dialettica da me stabilita, e universalmente applicata, consiste nel dover mirare ogni cosa, per minima che sia, nella gemina relazione verso sè, e verso altro. Ma asseveriamo che meditando nella relazione verso altro, non bisogna sdimenticare la relazione verso sè, com'è accaduto sovrattutto alla filosofia hegeliana, ed ora accade ad altre filosofie, che pur quella hanno in nessun conto. Laonde avendo a parlare dell'uomo, accennerò al processo cosmico di lui; e da tal lato verrà considerato in relazione alla natura, e così questo capitolo sarà in sostanza continuazione del precedente. Dall'altro lato tesserò il processo psichico dell'uomo; e in tal modo quest'essere misero e grande, siccome l'appellava il Pascal, verrà considerato anche in sè stesso, nelle sue proprie qualità. Prima però di esporre il processo psichico

e cosmico dell'uomo, devo mostrare, seguitando nella critica del materialismo, come questo sistema abbia svisato l'uomo.

II. Augusto Laugel scrive: A che serve di tutto comprendere, se l'uomo non si comprenda in sè medesimo? Di tutto sapere, se l'uomo si ignori? [1] Il materialismo ha inteso l'uomo, ch'è pure la sintesi dialettica dell'universo? Cominciamo anzitutto dal render giustizia ai materialisti. Costoro, osservando l'uomo non come un essere isolato dalle altre parti del globo, ben si sono apposti. Sotto tale rispetto è prezioso il materialismo, e saranno sempre lodevoli ed utili i molti lavori da esso pubblicati. Se non che, è da por mente che non è stato il materialismo odierno il primo a sentire la necessità di studiare l'uomo nella natura. Già Bernardino de Saint-Piere avea osservato contro Locke, che non si sarebbe smarrito circa alla natura dell'uomo, se per innanzi avesse esaminata quella degli animali, dei vegetali e sino de' minerali. [2] E prima di tutti i moderni, Aristotile, con la sua *entelechia*, risguardata come universal vitalità inverso un fine sempre perfezionativo, avea precorsi tutti i materialisti intorno alla necessaria connessione fra la vita del mondo e la vita dell'uomo.

Che cosa han fatto oggi i materialisti? Han preteso non solo connessione, generazione fra la vita del mondo e la vita dell'uomo. Il Moleschott afferma che « l'unione della filosofia e della

[1] *Les problèmes de la nature*, pag. XIV; ed. cit.

[2] *Harmonies de la nature*, pag. 39; Paris, 1841.

scienza è attuata una sola volta in Aristotile.[1] E sta bene, giacchè era necessaria tale unione solo quanto alla parte animale dell'uomo, e non quanto alla parte mentale. Aristotile, per allontanare ogni sospetto di materialismo in risguardo alla mente, scrive sempre mente dell'anima: τῆς ψυχῆς νοῦς.[2]

Per i materialisti contemporanei la faccenda va ben diversa. Per essi tutto l'uomo, secondo che scrive il Meurer, va definito: un insieme di molecole materiali, che si possono pesare e misurare.[3] Di che la ragione è, che la gran quistione circa alla mente, o pensiero dell'uomo, è per i materialisti quistione di cervello e di fosforo. Peccato che i materialisti non vadano d'accordo sul modo di pesare e misurare il cervello ed il fosforo! Diversi modi, tuttavia incerti, e affatto contraddittorii, sono stati escogitati dallo Scherzer, dallo Schwarz, dall'Aeby, dal Virchow, dal Welcker, dal Baer, dallo Schiff e dal Busk. Come che sia di ciò, i materialisti tutti sono persuasi che per far l'uomo (ed è il nostro De Filippi che parla a loro nome) basta avere « una scimmia, allungarvi le gambe, ottundervi l'angolo facciale, dilatare la capacità del cranio e mettervi dentro qualche grammo di sovrappeso di quella pasta fosforica, che si chiama cervello ». Si persuada il De Filippi, che come una corrente elettrica

[1] *Circulation de la vie*, Tom. 1, pag. 10; ed. cit.

[2] *De anima*, III, 4.

[3] *Materialismus und Dogmatischen Christianismus*, pag. 24; Leipzig, 1871.

non darà mai la vita; così e tanto meno il semplice fosforo, introdotto nel cranio d'una scimmia, darà la intelligenza, anche si depositi dentro di esso cranio, in cambio d'un grammo, una tonnellata di fosforo! Già prima de'materialisti contemporanei, il Rousseau avea chiarito l'uomo primitivo un animale vagabondo, e l'Hobbes un animale furibondo. Anche il nostro Gioja avea detto che l'uomo *è simile alle più perfezionate tra le scimmie.* [1] Esaminiamo intanto per che guisa i contemporanei materialisti credono d'avere dal loro lato tutta la ragione.

III. L'uomo primitivo, scrive il Royer, fu necessariamente e avanti a tutto un cacciatore svelto, coraggioso ed abile, perchè questa fu per lui la primiera condizione della sua esistenza, dovendo la caccia a volte nutrire e proteggere. [2] Sia pure; ma da ciò deriva forse che l'uomo primitivo sia stato un animale? No, certo. Finchè non provasi che l'uomo primitivo siasi lasciato cacciare e mangiare, non si prova mai che l'uomo, negli esordii, sia stato un animale. Se Raimondo Lullo, con molta giustezza, paragona l'arte dialettica alla caccia; l'uomo, da principio essendo stato un cacciatore, era per questo un essere dialettico, squisitamente ragionatore, differente di gran lunga dagli animali, che si lasciavano trucidare.

Il Lamark vuole che l'uomo primitivo sia stato una scimmia trasformata per abito, avendo col

[1] *Elementi di filosofia*, Tom. I, Lez. III, Cap. I.
[2] *Opera* cit., pag. 214.

tempo acquistato l'uso a camminar diritto, e anco perchè succedono col tempo *déviations accidentelles* nèlla generazione della natura.[1] Ma se l'abito consiste nella monotona ripetizione degli atti; come mai ciò ch'è monotono produce ciò che non è monotono? o, più chiaramente, come mai l'abito di camminar curvo si converte in abito di camminar diritto? I deviamenti accidentali, che noi non isconosciamo nella generazione, sono insufficienti a produrre, non dico nuovi ed essenziali caratteri, che i materialisti non concedono all'uomo in risguardo al bruto, ma nuovi e costanti caratteri, che gli stessi materialisti accordano all'uomo, per comparazione al bruto.

È ben vero, che siansi fatti gravi e ripetuti studii dal Lawrence, dal Desmoulins, dal Serres, oggi perfezionati dal Duvernoy, dal d'Owen, dall' Huxley, dal Gratiolet, dal d'Alix e da altri, per mettere fuori d'ogni dubbio la massima rassomiglianza anatomica fra l'uomo e la scimmia. Ancor l'uomo e la scimmia fosser tutt'uno per la parte anatomica; forse da ciò seguita che cotesti due esseri divengano tutt'uno nella loro natura? Per venire a tale conclusione, bisogna supporre falsamente col Broussais, che la psicologia sia un capitolo dell'anatomia. Del resto, il più importante al caso è, che nonostante tutti i lavori fatti da tal lato, pure il Quatrefages, assai competente giudice, mostra che tutto il materiale anatomico fa sempre dell'uomo un *cam-*

[1] *Philosophie zoologique*, Tom. I, p. 143; Paris, 1830.

minatore, della scimmia un *arrampicatore.*[1] Or cotesti opposti caratteri fra l'uomo e il bruto come han potuto distruggersi dall'abitudine, e da accidentali deviamenti in fatto di generazione? Si dirà che ciò intervenga, a giudizio dell'Häckel[2] e del Rojer,[3] per una serie di variazioni progressive, che a poco a poco hanno scolpiti gli organi fisici dell'uomo, e li hanno messi in armonia col suo organismo mentale? Ma il progresso dee pur avere de'limiti; e ciò sono i salti, per natura contraddittorii, non potuti da esso attuarsi. Ora tra l'uomo *camminatore* ed il bruto *arrampicatore* v'ha un salto, e ne convengono i medesimi darwiniani, che credono rimediarvi, andando inutilmente in busca di animali intermedii. Oltre di che, i zoologi pongono fra l'uomo e la scimmia altre differenze importanti, che qualunque progresso non ha potuto mai valicare; ed esse sono: straordinaria prevalenza del cranio cerebrale sul facciale, svolgimento maggiore de'lobi cerebrali anteriori, continuazione della serie dentaria, differenza massima nelle estremità tutte, e altre e altre ancora, più o meno enormi.

Forse il Darwin, l'idolo fra'materialisti del secol nostro, se l'è cavata meglio degli altri intorno alla origine dell'uomo? Affatto no. Già il Darwin, nella sua prima opera *Della origine delle*

[1] *Opera* cit. pag. 581.
[2] *Opera* cit. pag. 173.
[3] *Unité de l'espèce humaine*, pag. 44; Paris, 1866. *Charles Darwin et ses précurseurs français*, pag. 367; Paris, 1870.

specie, quasi ad arte divagò quanto fu possibile dalla origine dell'uomo; tanto che i più sospicarono, lui, come il Wallace, accettare una origine tutta straordinaria per l'uomo.[1] Se non che, il medesimo Darwin, nell'ultima sua opera *Della origine dell'uomo*, allontana ogni dubbio, e con altri naturalisti confessa, *che l'uomo, insieme con altre specie, discenda da qualche forma antica inferiore, oggi estinta.*[2] Ancora il Wallace or si è rassegnato a ritenere l'uomo originato da *qualche forma antica inferiore*, *oggi estinta.* Ma qui, come al solito, siamo all' ipotesi insussistente di forme inferiori d'animali, le quali han potuto produrre l'uomo, e delle quali oggi non si ha più contezza, nè certezza alcuna.

Il materialismo vuol esser filosofia positiva; e ciò nullameno aggirasi sempre intorno a fatti suppositivi, risguardanti o il tempo passato, o il tempo avvenire. Tutto il metodo positivo, come ben dice il Caro, stringesi in questo: nell'effetto osservato, e nella condizione immediata di esso effetto conosciuta.[3] Ora, nel caso nostro v'ha l'effetto osservato, ed è l'uomo, così come oggi vedesi; e dove si rinviene la condizione immediata di tale effetto nel materialismo darwiniano? Forse in una ipotesi, che manca persino del vantaggio del di là da venire? Ma di

[1] Vedi QUATREFAGES, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, pag. 365, ed. cit.; BÜCHNER, *Confes. sur la théorie darwinienne*, pag. 121, 128, 133, ed. cit.

[2] *L'origine dell'uomo*, pag. 9, 81, ediz. cit.

[3] *Le matérialisme et la science*, pag. 167; Paris, 1868.

tal guisa non iscrivesi nè pure una filosofia al tutto speculativa.

Ancora c'è d'altro e di peggio. In generale i materialisti riconoscono un'immensa distanza, quanto alla parte mentale, fra l'uomo e la scimmia. Senza dubbio, scrive il Darwin, la differenza *per la potenza mentale* è enorme, anche se compariamo l'intelligenza del selvaggio più degradato, che non ha vocaboli per esprimere un numero superiore a quattro, e non adopera termini astratti per indicare gli oggetti o gli affetti più comuni, con la scimmia più elevata nella sua organizzazione.[1] Or, come ripianare tanto abisso? Uno de'modi, e senza dubbio il più efficace, sarebbe di conoscere per qual maniera svolgasi la virtù mentale negli animali. Intorno a ciò il medesimo Darwin scrive: In qual modo siansi sviluppate dapprima le potenze della mente negli organismi inferiori, è una ricerca senza speranza, al par di quella intorno al modo in cui siasi sviluppata la vita. Questi sono problemi serbati per un lontano avvenire, se pure l'uomo riuscirà mai a scioglierli.[2] Sembra che lo Spencer abbia voluto risolvere tali problemi, studiando il pensiero, non come un fatto, ma come si fa nel cervello per successive evoluzioni, dalla vita organica sino allo stato sublime intellettuale. Ma nel lavoro dello Spencer v'ha due ipotesi insostenibili: la prima, che il cervello sia uno, laddove,

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 31.
[2] Ibidem, pag. 32.

« grattate, come ben dice il De Meis, un poco l'unità apparente dell'organo, e voi ci troverete sotto la moltiplicità organica elementare »; [1] e la seconda, che ogni volta che lo Spencer parla di evoluzioni e trasformazioni, nel fatto sono correlazioni e modificazioni d'un principio vitale e mentale già esistente. [2] In guisa che si sottintenda un dato primitivo di natura, che si vuol far credere trasformato successivo di natura.

Nè ciò basta. Il Darwin scrive: Non vi può essere ombra di dubbio che fra l'intelligenza dell'uomo più basso e quella dell'animale più perfetto siavi una immensa differenza. E pure a pochi altri periodi aggiunge: Nondimeno, per quanto grande sia la differenza che passa fra la mente dell'uomo e quella degli animali più elevati, è differenza solo di grado e non di qualità. [3] Davvero che un tanto coraggio non me l'avrei aspettato dal prudentissimo Darwin! Chiarire *immensa la differenza* fra l'uomo e l'animale più perfetto; e ciò nonostante tenere essa differenza *solo di grado*, è troppo madornale contraddizione. Anche l'Huxley dichiara per due volte che tra l'uomo e la scimmia vi ha un abisso, non per anche potuto ricolmare; [4] e pure tutti

[1] *I tipi animali*, pag. 171; ediz cit.

[2] *The Principles of Psycology*; London, 1870.

[3] *L'origine dell'uomo*, pag. 81.

[4] IL QUATREFAGES così scrive dell'Huxley: Declare à deux reprises qu'entre l'homme et le singe il y a un abîme encore impossible à combler. *Charles Darwin et ses précurs. français*, pag. 370; ed. cit.

i suoi lavori sono indirizzati a far discendere l'uomo dalla scimmia. L' Häckel si è sforzato a riempiere l'abisso, facendo la serie de'vertebrati, che chiama Prochordati; dai quali, per ventuno gradi successivi, arrivasi fino all'uomo attuale, essere intelligente e parlante. Ma siamo al solito: ipotesi accavallate a ipotesi, non potute legittimarsi nè per esperienza, nè per ragione. Or in tutto ciò vi ha processo necessario, o più tosto arbitrario?

Quando però i materialisti dànno pruova di maggior debolezza dialettica? Senza dubbio là dove considerano la potenza mentale dell'uomo, come potenza morale, che sente il *dovere* imperioso d'operare anzi in un modo, che in un altro. Al proposito il Darwin scrive: Io mi unisco pienamente al giudizio di quegli scrittori, i quali asseriscono che di tutte le differenze che esistono fra l'uomo e gli animali inferiori, la più importante è il senso morale o la coscienza.[1] Or come crede il Darwin superare tanta differenza? Ricorrendo agl' istinti sociali e benevoli degli animali. Siffatti istinti non nego, anzi ammiro, ma come inclinazioni, non come obbligazioni. Il concetto dèll'obbligazione è tanto diverso da quello della inclinazione, che spesso abbiasi contraddizione fra l'una e l'altra, e nella contraddizione l'istinto, sarei per dire, sente la necessità d'abbassarsi e tacere innanzi al comando autorevole

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 57.

e inflessibile del dovere. Adunque, se il senso morale per l'uomo è dovere, come ne conviene il medesimo Darwin, e pel bruto il senso morale è istinto; seguita che per tale via si dispiega ancor meglio la impossibilità di derivar l'uomo dall'animale il più perfetto, com'è il gorillo o lo scimpanzè.

IV. Fino ad ora contentandomi di fare brevi osservazioni su le cose medesime oggimai accettate da'materialisti, s'è visto chiaro che essi non son punto riusciti a stabilire fra l'uomo e l'animale più perfetto differenza solamente quantitativa, sì per la parte mentale, sì per la parte corporale. Laonde l'esclamarsi dal Vogt « che val meglio essere una scimmia perfezionata, che un Adamo degenerato », [1] è almeno un'esclamazione, così come quella dell'Adamo degenerato, senza fondamento storico e filosofico. Giova, per altro, studiare ancora nelle opinioni de' materialisti circa a tutto ciò che dicesi vita intellettuale dell'uomo. E in prima è bene sapere in che modo i materialisti combattono gli spiritualisti, che confessano un'anima distinta dal corpo. D'ordinario eglino gridano al pregiudizio, al fanatismo religioso, e peggio, come se il vero d'un'anima spirituale, affatto distinta dalla natura del corpo, non si trovasse fino nella prima filosofia ed anche fisiologia, o come se anche avendo in conto di pregiudizio la spiritualità dell'anima, non si dovesse in qualche modo spiegare esso pregiudizio,

[1] *Leçons sur l'homme*, pag. ultima; ed. cit.

una volta che questo abbia i due caratteri della perpetuità e della universalità in mezzo al genere umano.

Quando poi i materialisti, da sè medesimi, si accorgono che i rimproveri di pregiudizio e di fanatismo religioso sono armi spuntate, adoperano spesso contro gli spiritualisti due ragioni: delle quali la prima è, che niuno accetterà un'anima spirituale embrionale, purchè abbia osservato solo una volta sotto il microscopio la vescichetta bagnata di spermatozoi; e la seconda, che oggimai tutti i medici illuminati riconoscono che le funzioni del così detto spirito sono tutte legate alle funzioni ed anche alle alterazioni del cervello; sì che come alcuni corpi diconsi luminosi, emanando da essi delle onde luminose, così il cervello debbe dirsi spirituale, emanando da esso tutto ciò che si appella mentale nell'uomo. Che l'anima non siasi mai veduta, nè possa mai vedersi col microscopio, sappiamcelo. Di rimando diciamo ai materialisti: hanno mai essi osservata col microscopio la vita, che pur non mettono in dubbio nelle organiche forze dell'universo? Onde i materialisti e gli spiritualisti sono a pari condizioni, ciò è a dire che nè gli uni nè gli altri ponno vedere delle cose, per sè stesse invisibili; e non però si è in grado di poterle negare. Adunque, come nessuno rimprovera ai materialisti di affermare la vita, quantunque non l'abbiano mai veduta con occhi, pure accompagnati da lenti finissime; così nessuno dee potere accusare gli spiritualisti d'affermare uno spirito in noi,

benchè non possa vedersi con i mezzi che porge l'arte di sperimentare.

Tutti i medici illuminati riconoscono, che le funzioni del così detto spirito sono legate alle funzioni ed alle alterazioni del cervello. Ancor ciò fosse vero, nulla proverebbe a favore del materialismo; giacchè i medici, usi a maneggiar materia, non è maraviglia che in questa vogliano tutto trovare, anco ciò che dicesi spirituale. Poi non è vero che tutti i medici illuminati sono per la sentenza in discorso. Per cagion d'esempio Giuseppe Hyrtl, medico illustre e professore nella università di Vienna, dice aperto che il materialismo si è sforzato invano sino ad ora di fare dello spirito « il risultato di processi materiali della organazione cerebrale ».[1] Perchè? Perchè i processi materiali sono soggetti a necessità inflessibile, e i processi mentali godono mutabilità e libertà: i processi materiali prendono forma nell'organismo di nutrizione, di aggruppamento atomico o di oscillazione, e i processi spirituali sono concezioni, deliberazioni, immaginazioni, e via discorrendo d'altre funzioni mentali. I processi materiali devono trasformarsi in processi spirituali! Ora l'Hyrtl ben osserva: Col sostenere soltanto che questa metamorfosi accada, non perciò la si spiega; ed il primo anello della dottrina materialistica è la gratuita supposizione della esattezza di siffatta metamorfosi.[2]

[1] *Istituzione di anatomia dell'uomo*, pag. 590; trad. italiana; Napoli, 1871.

[2] Ibid., pag. 591.

Il dottore Gleisberg, confortato dall'autorità del Virchow, asserisce che tutti i medici si accordano circa alla perfetta corrispondenza fra le alienazioni mentali e le alterazioni cerebrali.[1] Nè manco tale asserzione è innegabile verità storica; attesochè altri valenti medici, e ultimamente uno de' nostri, il Tommasi, mostrò che non in tutte le alienazioni mentali si ha conforme alterazione cerebrale. Il che porse occasione al De Creçchio a sostenere il contrario, e poi allo Spaventa, non da medico, sì da filosofo, a rilevare le esagerazioni degli altri due suoi colleghi della università di Napoli.[2] Al presente importa osservare che ancor accettisi senza discussione la corrispondenza fra le alienazioni mentali e le alterazioni cerebrali, da ciò non seguita vittoria del materialismo. Di che la ragione innegabile è questa: che rimane il dubbio, non forse le alterazioni cerebrali sieno semplici effetti, o cause delle alienazioni mentali. Se semplici effetti, allora la mente non solo rimane distinta dal cervello, ma assicurasi d'un modo inconcusso che la mente sia il principio della nostra vita spirituale; il quale principio ha, come suo strumento materiale, il cervello. Se le alterazioni cerebrali si chiariscono cause delle alienazioni mentali, allora si suppone ciò ch'è in

[1] *Istinto e libero arbitrio*, pag. 47; trad. italiana; Napoli, 1868.

[2] *Il Morgagni*, Anno XIII, pag. 445-458; Napoli, 1871. *Giornale napolitano di filos. e lett.*; fas. 2, 3, 5, 6; Napoli, 1872.

quistione: che il cervello sia il principio mentale dentro di noi, potendo assai bene avvenire, che il cervello, alterato in qualsiasi modo, sconcerti la mente, senza esser esso stesso il principio mentale. Per tanto lo Janet dimostra che la massa, il peso, le lesioni materiali e gli sviluppi anormali del cervello ponno influire in certo grado nella intelligenza, ma queste cause sono delle relazioni empiriche, le quali nulla tolgono allo spirito, e « lasciamo perfettamente all'oscuro la questione delle vere relazioni e de' rapporti intrinseci ed essenziali del cervello e del pensiero ». [1]

V. Dalla parte negativa facciamoci alla parte positiva de' materialisti, in risguardo alla vita spirituale dell'uomo. Per loro avviso, come la forza vitale in generale non è un principio, ma un risultato della materia organata; così l'intelligenza, la facoltà del pensiero in atto non ci può apparire se non come un risultato della nostra organazione. Noi di sopra abbiamo a dilungo provato che sia un'arbitraria supposizione di affermare la vita, come risultamento della materia; or tanto più diventa arbitraria la supposizione, affermando che la stessa materia, comunque vogliasi organata, debba produrre la vita intellettuale dell'uomo. Pure, vediamo per che modo i materialisti sostengono il loro assunto.

Il Moleschott, più ardito a tal proposito, scrive risoluto: *La pensée nous apparaît comme un*

[1] *La cerveau et la pensée*, pag. 149; Paris, 1867.

mouvement de la matière, o più brevemente: *la pensée est un mouvement de la matière*. Di quale materia è movimento il pensiero? Lo stesso Moleschott risponde: *La pensée est un mouvement, une transformation de la matière cérébrale.* E per quale ragione il moto delle altre materie non è pensiero, ed il moto del cervello è pensiero? La risposta è, che il cervello contiene del fosforo: *Le cerveau contient du phosphore;* tanto che *sans phosphore point de pensée.* E siccome il cervello, in sè stesso, è materia fosforescente; perciò il Moleschott scrive ancora: *Pour tout dire en un mot, sans cerveau, pas de pensée.* E per lui che cosa è il pensiero? Ecco la risposta: *Les jugements, les idées et les raisonnements forment la totalité de notre pensée.* [1]

Tutti questi pronunziati, che il Moleschott dà come verità di prima evidenza, riduconsi a salti arbitrarii, che, uniti agli altri notati, fanno del materialismo una scienza di salti arbitrarii. Primo salto arbitrario, la materia eterna, illimitata: secondo salto arbitrario, la materia essenziale movimento: terzo salto arbitrario, il movimento vita: quarto salto arbitrario, il movimento pensiero: quinto salto arbitrario, il pensiero movimento fosforico. Di ciascun salto si sono arrecati pruove; solamente osserviamo per l'ultimo, che il movimento fosforico, a differenza degli altri movimenti

[1] *La circulation de la vie*, Tome II, pag. 147, 149, 136, 178, 179; ed. cit.

materiali, è molto veloce, ma non comporta opposte direzioni a un medesimo tempo. Invece il movimento del pensiero (condannati a parlare del pensiero come parlasi della materia) è incalcolabilmente più veloce del moto fosforico, e, ch'è più, comporta a un medesimo tempo opposte direzioni. In questo momento io sono in grado di pensare al settentrione e al mezzogiorno dell'Europa, anzi del mondo: di pensare simultaneamente a Parigi, a Berlino, a Roma, a Londra, a Vienna: di pensare cose le più opposte e contraddittorie dell'universo. Nessuna, dunque, analogia corre fra il fosforo ed il pensiero; sì che sia arbitrario far derivare il secondo dal primo.

Nel pensiero, oltre ai fatti notati dal Moleschott, v'ha la coscienza, ch'è, per così dire, la unità nella totalità delle idee, de'giudizii e dei ragionamenti: unità sublime e centro supremo, in cui convergono tutti i raggi del pensiero. I materialisti ammettono la coscienza nell'uomo? Altro: l'ammettono anche nell'animale, dovendo esser l'uomo un animale perfezionato. Il Darwin, nella *Origine dell'uomo*, accennando alla *coscienza di sè*, alla *individualità*, all'*astrazione*, alle *idee generali*, quasi sopraffatto dal potere snodare tali nodi col materialismo, scrive: Sarebbe inutile tentare di discutere queste altissime facoltà, le quali, secondo parecchi recenti scrittori, costituiscono la sola e compiuta differenza fra l'uomo e i bruti, perchè appena due soli scrittori sono d'accordo nelle loro definizioni. [1] Lungo sarebbe

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 50; ed. cit.

ad esaminare queste parole del naturalista inglese; ma, a ben considerarle, o non dicono nulla, o sono una condanna d' impotenza, pronunziata contro al materialismo nelle quistioni più gravi di psicologia. Solamente notiamo che da un lato sia confessato che nella coscienza di sè, nella individualità, nell'astrazione e nelle idee generali, consista la compiuta differenza fra l'uomo e i bruti; e dall'altro dichiarato che sia inutile tentarne la discussione, e per una ragione tanto frivola, ch'è una vera scappatoja.

Il Moleschott, che non ristà innanzi a qualsiasi problema difficile, anche dice la sua risolutamente quanto alla coscienza. Egli confessa che gli uomini si distinguono dalle bestie per una coscienza più sviluppata. [1] Indi è, che fra i due esseri corre differenza quantitativa e non qualitativa, di gradi e non di specie. Ma, che cosa è la coscienza, giusta il Professore torinese? La coscienza, egli dice, non è se non la facoltà di percepire le relazioni delle cose con noi. [2] E siccome tale percezione è un fatto sensitivo, e ogni fatto sensitivo è nervoso, e sovrattutto della materia nervosa del cervello; quindi il Moleschott conclude: *La conscience est donc aussi une propriété de la matière.* [3] Una siffatta maniera di risolvere gli spinosi problemi di psicologia è facile, ma è un facile ch'è compagno del superficiale. In generale i materialisti più profondi convengono,

[1] *Opera* cit., vol. II, pag. 181.
[2] Ibid. pag. 183.
[3] Ibid. pag. 184.

che la materia sia destituita di coscienza. Or come va, che il Moleschott ne fa una proprietà della materia? Si dirà forse che voglia parlarsi della materia cerebrale? Ma era appunto da provar questo: come la materia cerebrale abbia la coscienza di sè, laddove la materia in genere n'è destituita. Si replicherà, essersi provato, chiarendo la coscienza facoltà percettiva delle relazioni delle cose con noi? Con ciò non si è provato nulla, proprio nulla, non solo perchè la coscienza non è la facoltà di percepire, ma eziandio perchè la facoltà di percepire, secondo che la definisce il Moleschott, anzi che esser la coscienza, presuppone la coscienza. Difatto, come potrebbesi percepire la relazione delle cose con noi, se mancasse il *con noi*, cioè la coscienza, che nel suo significato etimologico vuol dire appunto *scienza con noi*? Ma di ciò basti.

Frattanto, circa al fatto dell'umana coscienza, fatto tanto importante, allego alcune parole altrui, che sono nel caso una buona rivelazione, anzi forzata confessione del materialismo. Il Dottore Gleisberg che in tutto il suo lavoro: Istinto e libero volere (*Instinkt und freier Wille*), professa schietto materialismo. Pel fatto della coscienza sentesi necessitato a parlare per conto proprio ed altrui in questa sentenza: Sebbene Rodolfo Virchow metta in quistione la esistenza di una sostanza spirituale, pure il non essersi fino ad oggi scoverto un organo della coscienza, e la speranza di Carlo Vogt di trovare un giorno le cellule ganglionari, come produttrici della coscienza, rimasa ancora insoddi-

sfatta, un pio desiderio, ha spinto il Virchow a sostenere, che oltre alla materia palpabile, esista in noi un'essenza imponderabile, quanto vogliasi immateriale, eterea o puramente spirituale, la cui proprietà essenziale, manifesta, sia certamente la coscienza. [1] Al che aggiungo per conto mio che tanto più il Virchow dovea spiegare la coscienza mediante un'essenza spirituale, in quanto che egli nega risolutamente in fisiologia la vecchia opinione, che nel nostro corpo siavi « una cellula, che possa riguardarsi come centro, al quale metton capo tutte le sensazioni ». [2]

Anche l'Häckel, facendo la genealogia dell'uomo, rivela, contro suo grado, la impotenza del materialismo a spiegarne la parte spirituale. Naturalmente, egli scrive, noi ci asteniamo da tutte le idee preconcette, da tutte le conghietture su la natura dell'anima dell'uomo, e su tutto ciò che si appella sua parte spirituale. [3] Ma è serio tale linguaggio? L'uomo, oltre a muoversi, a camminare e vegetare, sente, pensa, intende e vuole. Come, dunque, discorrendo sul serio dell'uomo, ponno chiarirsi idee preconcette e congetture tutti i fatti di lui mentali e spirituali? I materialisti potrebbero dirci aperto che vogliono occuparsi della sola parte materiale, e in qualche modo della parte animale, e in nessun modo della parte mentale dell'uomo; e noi li rispetteremmo,

[1] *Opera* cit., pag. 82.
[2] *Patologia cellulare*, pag. 219; ed. cit.
[3] *Opera* cit., Lez. XXII.

ed aspetteremmo da essi buoni servigii per l'antropologia.

Da ultimo il Büchner, per tacere di altri, sfegatato materialista, non sa essere sfegatato materialista ogni volta che scrive del pensiero dell'uomo. Per cagion d'esempio, non acconciandosi alla sentenza del Vogt, che cioè la relazione fra il pensiero ed il cervello sia come fra la bile ed il fegato, o come fra l'orina e le reni (sentenza dal Vogt detta e disdetta, a guisa di molte altre), scrive: L'orina e la bile sono materie palpabili, ponderabili, visibili; anzi sono materie escrementizie, che il corpo ha utilizzate e poi rigetta. Il pensiero, lo spirito, o vogliasi l'anima, al contrario, non ha nulla di materiale; non è in sè stessa una sostanza, ma il collegamento di forze diverse, formanti unità; l'effetto del conserto di molte sostanze, dotate e di qualità e di forze. [1] Da queste parole non cavasi una chiara conseguenza a favore del pensiero, come sostanza spirituale, ma se ne cava quest'altra chiarissima: che i materialisti si perdono in equivoci per tutto ciò ch'è spirituale nell'uomo, sopraffatti dalla impossibilità di ridurre lo spirituale al materiale.

VI. Della quale impossibilità piacemi arrecare, come ultima conclusione circa al materialismo, altre osservazioni. Il pensiero, quando si tuffa, per così dire, nella materia organica, e mostrasi senso, presuppone una necessaria unità

[1] *Kraft und Stoff*, XIII; Leipzig, 1869.

sentente. La materia invece è sempre moltiplice, e tal è il cervello, apparentemente uno. Il pensiero, quando innalzasi su la materia organica, e diviene coscienza, intelligenza e libertà, non può nulla tôrre dalla materia e dalle leggi della materia; salvo che può servirsi di essa, come essenziale strumento delle sue operazioni. Difatto, che cosa è la materia? È cosa moltiplice, estesa, figurata, colorata, pesante, impenetrabile. Il pensiero, per converso, è uno per essenza, e in tutte le sue moltiplici operazioni cerca l'uno nel vario, l'identico nel diverso. Il pensiero è inesteso per eccellenza, e nessuno ha potuto mai veder in esso lunghezza, larghezza, solidità, propriamente dette. Il pensiero non è figurato, e nessuno mai ha potuto vederlo triangolare o quadrato o rotondo: non è colorato, e nessuno mai ha potuto scorgerlo rosso, bianco o verde: non è pesante, e nessuno mai ha potuto sperimentare il peso in esso di dieci, o di trenta o di sessanta grammi. Il pensiero è penetrabile per natura. Prima che ordigni d'ogni maniera, escogitati dal pensiero, avessero penetrato il Moncenisio, il pensiero lo avea penetrato; anzi da tale penetrazione cogitativa è seguita la penetrazione locomotiva.

Ma il pensiero, si obbietterà, non è la materia *sic et simpliciter*: è la materia in quanto si muove, e, ch'è più, con moto organico complicato, raffinato. Finchè noi abbiamo non altro che meccanismo di moti, vogliasi il più meraviglioso del mondo, noi non intenderemo un'ac-

ca del pensiero. I moti della materia sono sempre vibrazioni, traslazioni, coesioni e simili, ciò è a dire hanno sempre qualità fisiche e chimiche. Or chi mai potrà sostenere in sul sodo, che il pensiero non sia altro che traslazione, vibrazione, coesione, e in generale moto fisico e chimico? Il moto di qualunque materia non può separarsi ed esplicarsi fuori della materia, cui di necessità inerisce; ed invece il pensiero si rigira sopra sè stesso, e si applica fuori di sè stesso. Il moto è sempre una modificazione, scompagnata dalla coscienza. Il pensiero, al contrario, ha coscienza di sè stesso, delle altre cose, ed anche del moto della materia, che in questa passa inavvertito. Il problema più grave, per mio avviso, di qualunque scienza, sovrattutto della filosofia, è quello della coscienza; perchè senza la coscienza non è possibile scienza di sorta, non possibile arte di sorta, non possibile civiltà di sorta, e anche non possibile esistenza di sorta.

I materialisti, col loro meccanismo de' moti, ponno risolvere il problema della coscienza? Noi abbiamo accennato in proposito alle loro incertezze e incoerenze. Il materialismo ha un bel dire che nel cervello vi sono vibrazioni e coesioni mirabili, tutte differenti dalle vibrazioni e coesioni delle altre materie organiche. Con ciò il problema della coscienza non per anche è risoluto. Rimane sempre a vedere per che guisa di esse vibrazioni e coesioni si abbia consapevolezza, o coscienza che dicasi. Vorrà forse

dirsi che la meccanica del moto faccia tutt'uno con la meccanica della coscienza? Qui è il busilli. Se la meccanica celeste e molecolare è possibile, radicandosi nelle leggi del moto; la meccanica della coscienza sarà sempre impossibile, perchè le leggi del moto non comprendono, e tanto meno spiegano le leggi della coscienza. Il Virchow ha scritto sul meccanismo della vita, e noi abbiamo già mostrata la difficoltà dell'assunto; ma quell'eminente ingegno, e qui poco fa si è detto, non ha voluto punto sapere del meccanismo della coscienza. Ora, fino a quando il materialismo si chiarirà insufficiente in risguardo al fatto della coscienza, avrà spiegato proprio nulla, e canterà insussistente vittoria contro allo spiritualismo.

VII. La critica fino ad ora praticata del materialismo, fondata pensatamente in documenti incerti ed arbitrarii, cavati dai medesimi fautori di esso, ci permette quest'ultima inferenza: che i materialisti hanno fatto dell'uomo un animale. Tutto ciò che in lui trovasi di mentale è stato negato, o travisato affatto. Noi rispettiamo tutto quello che l'uomo ha in comune con l'animale, ed anche col vegetale e col minerale; e da tal lato non disapproviamo l'opera de' materialisti. Se non che, domandiamo qualcosa di proprio per l'uomo. Non possiamo accettare che l'uomo riducasi a un composto di solidi e di liquidi ben organati, con la giunta di non poter capire nè manco per che cagione sieno ben organati. Dobbiamo forse ripetere col Meurer, che

l'unica cosa che sappiamo in modo positivo è, che noi esistiamo? [1] Cotesto non già, perchè sappiamo in modo positivo eziandio che pensiamo. E questi due dati positivi hanno per centro il nostro saper di sapere, ch'è quanto dire la coscienza di sè stesso, pur essa dato positivo. In maniera che a risguardo dell'uomo abbiamo tre fatti positivi: la coscienza, la esistenza, il pensiero. Di questi tre fatti, ripeto, la coscienza è centro; perchè noi affermiamo con positiva certezza d'esistere e di pensare, in quanto che sappiamo l'uno e l'altro fatto per opera della coscienza, che in altro scritto abbiamo chiarito fatto di tutti fatti. [2]

Lasciando quello che altrove è dimostrato, in questo medesimo lavoro, nel precedente capitolo, è assodato che la natura, per gradi ascensivi, procede dalla minima penetrabilità alla massima penetrabilità. Questa massima penetrabilità si avvera nell'uomo, e propriamente nella coscienza, di cui l'uomo è dotato in modo singolare. Ora, l'importante sta in esaminare il fatto della coscienza, che bene il Siciliani chiama *gran fatto*, e bene ancora aggiunge che *di esso bisogna indagare come si fa, perchè si fa*, [3] quantunque in processo di discorso non si trovi risposta chiara ai due quesiti.

[1] *Das Einzige, was wir positiv wissen, ist, dass wir sind.* Opera cit. pag. 19.

[2] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. VI.

[3] *Sul rinnov. della filos. positiva*, pag. 315; Firenze, 1871.

Noi abbiamo provato che il concetto originario della coscienza consiste nella consapevolezza di sè stesso.[1] Essere conscio significa essere consapevole: avere coscienza d'una cosa importa averne consapevolezza. La scuola inglese contemporanea, rappresentata dal Mill, dallo Spencer, dal Bain (non così studiosa del fatto della coscienza, com'è stata l'altra scuola precedente del Reid, dello Stewart, dell'Hamilton), pone la coscienza nella percezione delle discrepanze o delle rassomiglianze delle sensazioni, delle idee e delle volizioni.[2] Anche in Germania si considera in generale la coscienza, quale facoltà discernente i nostri fatti dissimili e simili. Ma perchè la coscienza percepisce e discerne, e sovrattutto percepisce e discerne l'io dal non io, la propria dall'altrui esistenza? Appunto perchè la coscienza è originariamente consapevolezza di sè stesso. Tolgasi tale forza consapevole di sè stesso (*vis sui conscia*), e non si potrà più distinguere, o compiere altri atti. Si ritenga invece che la coscienza, nel suo primario significato, sia consapevolezza di sè stesso; e per essa verrà abbracciata in tutta la sua estensione la relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. L'uo-

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. V.

[2] STUART MILL, *An examination of sir William Hamilton's philosophy*; London, 1868. - SPENCER, *The Principles of psychology*; ed. cit. - BAIN, *The sense and the intellect*; London, 1868.

mo, nell'esser di sè stesso consapevole, investe sè ed altro, che trovasi di fatto in relazione con sè; a cagion che avvertendo sè stesso, ad esempio, sentente e intelligente, simultaneamente avverte che il proprio sentire e intendere è sentire e intendere di sè, e di altro diverso da sè, che opera sul sentire e su l' intendere.

Vero, che talvolta ci concentriamo esclusivamente dentro noi stessi, ma ciò è opera d'astrazione. La coscienza, quale proprietà essenziale dello spirito umano, anzi come il medesimo spirito nella sua assoluta essenza, non è funzione astratta, sì funzione concreta; altrimenti la proprietà essenziale d'una cosa si convertirebbe in una proprietà astratta di essa. La coscienza, dunque, in quanto è funzione concreta, è consapevolezza concreta di sè stesso; e, come tale, abbraccia tutto l'uomo concreto, nella concreta di lui relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Laonde il concetto dialettico dell'uomo è in siffatta relazione; tanto che l'uomo non è semplice relazione verso la natura, come vogliono i materialisti, sì anche relazione verso sè stesso. L'una e l'altra relazione sono affidate alla coscienza, che, nella sua totalità concreta, comprende la consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso.

VIII. Così è il fatto della coscienza, osservato e non astratteggiato, esaminato e non travisato o dimezzato. Difficile però è a vedere *come si fa*, *perchè si fa* in noi. Del *perchè si fa* in noi pos-

siamo subito sbrigarci, dopo avere largamente stabilito che la natura tutta, compreso anche l'uomo, ascende finalmente alla coscienza, appunto per discendere originalmente dalla coscienza. Esiste nell'uomo la coscienza, perchè esiste nell'universo lo scopo d'arrivare alla coscienza. Tolto siffatto scopo, o dicasi dinamismo ideale, ed il meccanismo reale dell'uomo non più s'intende. Ciò risoluto, è da risolvere *come si fa* in noi la coscienza, studiando nel processo sì psichico e sì cosmico di essa. Parlo dell'uno e dell'altro processo, perchè entrambi illustrano il fatto dell'uomo nell'universo.

Il processo psichico, dal quale incomincio, presenta prima di tutto questo d'indubitato: che la coscienza, nell'uomo, passa da uno stato implicato ad uno stato esplicato: il che è proprio e della coscienza umana e di ogni altra forza della natura, essendo tale passaggio in sostanza il processo categorico dalla tesi all'antitesi, e da questa alla sintesi, ch'è il processo riconosciuto in ogni essere dell'universo. Quello che ha di speciale l'umana coscienza si è, che nello stato implicato si mostra sensitiva, e nello stato esplicato giudicativa. Dall'uno all'altro stato non mancano altri per mezzo, fra sensitivi e intellettivi, più o meno vivaci; e se più vivaci, abbracciano la percezione di qualcosa, ch'è un passo importantissimo verso lo stato giudicativo della coscienza. In guisa che ha piena ragione Herbert Spencer d'avvisare che la coscienza non si capisce, fermandola in un solo punto, e scordan-

do tutti gli altri punti passati, ciò è a dire tutta la sua storia. Il torto di lui è di fare la storia solo degli organi, sovrattutto dell' organo del cervello, sperando con tale organo di spiegare il fatto eminentemente spirituale della coscienza.[1] Ripigliamo intanto la nostra analisi.

L' uomo, senza fallo, è uomo, nato appena. Immaginare che l' uomo nasca animale, e poscia diventi uomo, è, per non dire d' altri assurdi, andare di là da quello che vogliono sino i materialisti. I quali, se dichiarano l' uomo un animale perfezionato, non però pretendono che uno stesso essere nasca animale, e in poco volger d' anni facciasi uomo. Adunque, se l' uomo, da che nasce, debbe esser uomo; seguita che la coscienza sensitiva in lui non sia pretta coscienza sensitiva; altrimenti l' uomo, ne' primordii della sua vita, sarìa un bruto, essendo proprio del bruto, come essere per essenza sensitivo, di possedere la pretta coscienza sensitiva. Tale coscienza nel bruto, con l'esercizio, sollevasi a percettiva; salvo che sempre resta conchiusa fra i limiti del mondo sensibile. Di che procede che la coscienza sensitiva, dall'uomo posseduta nella sua prima età, è come in disegno coscienza intellettiva. L' uomo, a diversità del bruto, ch' è essere specificamente sensitivo, essendo essere specificamente intellettivo, vuol esser sempre intellettivo, quantunque nella prima età il sia in minimo grado; e per questo la virtù essenziale

[1] *Principles of Psychology*, Tom. I, Cap. III; ed. cit.

di lui intellettiva, nel suo primo grado di sviluppo, rimane involta tutta nella vita sensitiva.

Se le cose premesse sono vere, com'io credo che sieno, si par manifesto, che, per mio avviso, il processo psichico nell'uomo è dalla coscienza sensitiva alla coscienza intellettiva; non perchè in lui dalla sensitiva derivi per trasformazione la intellettiva, ma sì perchè la stessa intellettiva proceda dal suo stato implicato al suo stato esplicato. Nello stato implicato rivelasi coscienza sensitiva, dove giacesi come in embrione la virtù intellettiva, e nello stato esplicato diventa coscienza giudicativa, in cui la virtù intellettiva passa dalla sua condizione potenziale alla sua condizione finale. In tale processo psichico è rispettata la vita dell'uomo, che da prima rivelasi, come nel neonato, tutta sensitiva, e di poi fassi, come nel giovane, giudicativa. Il quale processo psichico è primieramente conforme alla specifica natura dell'uomo, che, essere intellettivo per eccellenza, mostrasi nel suo stato iniziale essere cosciente sensitivo, e nel suo stato finale essere cosciente giudicativo. Il medesimo processo è consono altresì alla legge ascensiva d'ogni forza; giacchè qualunque forza, per ascendere a tale e talaltra perfezione, è necessario che sia per natura tale o talaltra perfezione, già s'intende iniziale; se no l'ascesa progressiva fia impossibile, dalla sua primitiva implicazione alla sua terminativa esplicazione. Avverto infine che il processo psichico stabilito sia conforme al nostro processo categorico, trovandosi

in quello, così come in questo, la tesi, rappresentata dall'implicata virtù intellettiva; l'antitesi abbracciata dalla medesima virtù intellettiva, esplicantesi in atti percettivi, fra sensitivi e intellettivi; e la sintesi, rivelata dall' ultima esplicazione della stessa virtù intellettiva, siccome coscienza giudicativa nell'uomo.

IX. Dalle cose fermate intorno al nostro processo psichico vedesi aperto che noi non siamo nè sensisti, nè idealisti esclusivi, ma, al nostro solito, seguitiamo l' idealismo dialettico, sollevando ad armonia dialettica gli elementi positivi e inclusivi del sensismo e dell' idealismo. Nel nostro caso, sì il sensismo e sì l' idealismo affermano una trasformazione sostanziale, il primo dell'anima sensitiva in intellettiva, il secondo dell'anima intellettiva in sensitiva. Tale trasformazione è suppositiva, contradditoria, quindi impossibile; perchè distrugge la immutabilità sostanziale ed essenziale della specie, già dianzi provata contro i materialisti. Non però di meno il sensismo e l' idealismo sono conciliabili e innovabili, prendendo la trasformazione, di che ciascuno parla, non in senso sostanziale, sì in senso modale. Il che, dopo le cose di sopra stabilite, basta appena accennare.

L'anima umana che sia, per ora non indaghiamo. Tutti convengono che sia forza motrice: *vis motrix*. In quanto forza motrice, è atta a trasformarsi in modi moltissimi. I modi principali sono, giusta il provato, il sensitivo ed il giudicativo, o vogliam dire la coscienza sensitiva e la

coscienza giudicativa. Cotesti due modi procedono parte dall'anima, e parte dall'universo, ch'è in necessaria relazione con l'anima. Questa, appunto perchè forza atta a vario sviluppo, contiene in potenza varii modi di trasformazione; i quali varii modi si determinano effettivamente così o così, secondo che nell'anima opera il mondo sensibile, o il mondo intelligibile, che sono i due componenti dell'universo. Nell'anima operando il mondo sensibile, si ha il modo di lei sensitivo, che raccogliesi nella coscienza sensitiva; operando il mondo intelligibile, si ha il modo di lei intellettivo, che conchiudesi nella coscienza giudicativa.

L'anima umana, nel processo psichico delineato, va dalla coscienza sensitiva alla coscienza giudicativa, e in questo andare non si debbe credere che la nostra coscienza sia da prima esclusivamente sensitiva, e di poi esclusivamente giudicativa. Già abbiamo notato che la stessa coscienza sensitiva è in embrione coscienza intellettiva, perchè l'anima umana essendo per essenza specifica intellettiva, è tale sempre intrinsecamente, anche quando il suo modo particolare di atteggiarsi è sensitivo, procedendo questo modo non tutto dall'anima, sì anche dal mondo sensibile con cui essa trovasi unita. Poi che la nostra anima è pervenuta alla coscienza giudicativa, questa non distrugge la coscienza sensitiva; sì perchè una volta che la coscienza sensitiva sia fissata per natura, rimane sempre dentro di noi; sì perchè la coscienza giudicativa è trasformazione modale e non sostanziale, e un modo può

bene sovrapporsi a un altro modo; e sì perchè la coscienza giudicativa riassume, più che annulla la coscienza sensitiva. Da tutto ciò deriva che l'uomo, nella sua ideale e reale interezza, è individua animalità e mentalità; se non che, nella sua prima età, animalità e mentalità iniziale, mediante la coscienza sensitiva; animalità e mentalità finale in tutte le altre sue età, mediante la coscienza giudicativa.

X. Ma che cosa è l'anima, fino ad ora spesso nominata, senza aver mai determinata la sua natura? Che sia una forza motrice, tutti ne convengono, e l'abbiamo già detto. Ciò però non basta. È forza motrice materiale od immateriale? Ovvero di essa non possiamo affermare nè che sia materiale, nè che immateriale, essendo una forza inconosciuta di fenomeni conosciuti, siccome è stata proclamata dal Voltaire [1], e prima di lui e dopo di lui da tanti altri, sino ai nostri giorni, sovrattutto dai contemporanei filosofi inglesi, che dichiarano l'anima umana collezione di fenomeni, de'quali non è a cercarsi se il principio sia materiale od immateriale? [2] Certo, non possiamo dell'anima pigliar chiara contezza, come di cosa che vedesi. Di Dio è scritto: *Deum nemo vidit unquam*. Anche dell'anima può dirsi: *Animam nemo vidit unquam*. Ma per tutti i

[1] *Dictionnaire philos. Art. Ame;* Paris, 1843.

[2] Ribot, *La psychologie anglaise*, pag. 141, 175, 327, 411; Paris, 1870.

filosofi, riconosciuta dentro di noi una collezione di fenomeni, rimane ad esaminare se possa trascurarsi la quistione del principio di essi fenomeni. Nè pure lo scetticismo, ch'è in sostanza fenomenismo, è in facoltà d'abbandonare tale quistione, non senza contraddirsi. Come affermare i fenomeni, che sono modi d'essere, e negare l'essere? Che dir poi delle altre filosofie? Bello proprio a vedere che i filosofi positivi spiegano i fenomeni con l'organismo corporeo, chi in un modo, e chi in un altro; e ciò nonostante protestano di non voler stare nè pel materialismo, nè per lo spiritualismo. In tale protestare, oltre ad aversi la contraddizione, in che scorrono gli scettici, s'ha l'altra palese contraddizione, che ei sono per principii e per conseguenze materialisti, e invano fanno vista di tenersene lontani. È dunque inutile giocar di equivoci.

Io sono spiritualista, ma, al mio solito, non esclusivo, in quanto che non intendo ammettere che l'anima sia unita al corpo accidentalmente, o che il corpo non sia altro che una sintesi di qualità mentali dell'anima, o che tra l'anima e il corpo siavi separazione. Sono queste esagerazioni dello spiritualismo, alle quali non vo' partecipare, e alle quali non ha voluto partecipare con molto sapere anche il Lotze nel suo Microcosmo. Io sono spiritualista, perchè l'anima non è nè il corpo, nè una parte del corpo, nè un risultato dell'organismo corporeo; ma è cosa in ogni modo distinta dal corpo. Da ciò non seguitano punto le mentovate ed esagerate pretese dello

spiritualismo. L'anima, per me, benchè essenza spirituale, cioè essenza semplice ed una in modo assoluto; pure non è principio trascendente dal corpo, sì immanente nel corpo; in guisa che l'anima, senza un organismo corporeo, a cui è necessariamente unita, diventa inconcepibile. L'errore del materialismo è, che in cambio di studiare la necessaria relazione fra l'anima ed il corpo, vuol fare dell'anima una generazione del corpo, così come lo spiritualismo vuol fare del corpo una generazione dell'anima.

Le quali cose premesse, può vedersi che l'anima è sostanza spirituale, cioè entità al tutto distinta dalle forze meccaniche, chimiche ed organiche del nostro corpo. Al proposito potrei molto distendermi; pure m'appiglio ad una prova, ch'è continuazione e conclusione delle dottrine dialettiche caldeggiate. Sì nella coscienza sensitiva e sì nella coscienza giudicativa vi ha massima penetrabilità. La quale penetrabilità abbiamo fissata siccome ultimo gradino, cui salgono, nel loro necessario processo cosmico, le forze di natura. Ora, penetrabilità sì fatta può ottenersi a una sola condizione: che la forza penetrante sia spirituale. Dove pongasi materiale, vogliasi anche finissima e mirabilissima, com'è il cervello, issofatto andrà perduta la massima penetrabilità della coscienza, ch'è il fenomeno di tutti i fenomeni nostri interni, nel duplice stato sensitivo e giudicativo.

Che la coscienza sensitiva penetri in grado massimo, vedesi da questo: per essa abbiamo

il sentimento universale, diffuso lungo, largo e profondo il nostro corpo, e pel nostro corpo in tutto il mondo sensibile. Da tale sentimento deriva la nostra animalità, giacchè questa, così come quel sentimento, consiste nell'intimo unimento dell'anima sentente al mondo sensibile. Il quale unimento è coscienza sensitiva, cioè implicata consapevolezza di noi stessi, e del mondo sensibile, che trovasi necessariamente unito a noi stessi. I tre fatti accennati del sentimento fondamentale, della nostra animalità, della coscienza sensitiva, sono tutt'uno nell'uomo, ed hanno ancora di uno e d'identico questo: che sono massima penetrabilità implicata fra il principio sentente e il termine sentito; e dicesi implicata, per esser tuttavia la consapevolezza di sè stesso involta in un sentimento oscuro e confuso. La coscienza giudicativa è massima penetrabilità esplicata, a cagion che con la coscienza giudicativa noi penetriamo nel mondo sensibile e anche nel mondo intelligibile; avendo di ciò non oscura e confusa, ma chiara e distinta consapevolezza sì di noi stessi, come principio penetrante, e sì dei due mondi sensibile e intelligibile, come obbietto penetrato. La coscienza giudicativa forma la mentalità dell'uomo, perchè questa, così come quella, consiste nella distinta consapevolezza che il nostro principio intelligente piglia del mondo sensibile e del mondo intelligibile.

Riconosciuta tal massima penetrabilità ne'fenomeni principali della vita umana, cioè nella coscienza sensitiva e nella coscienza giudicativa,

bisogna altresì riconoscere che il principio interiore, sostenitore di essi fenomeni, sia spirituale, cioè di natura specificamente diversa da tutto ciò che si tiene per corporeo e materiale. E per fermo, è una verità innegabile di fisica, che quando più forze della stessa natura s'incontrano, esse attraggonsi e respingonsi a un medesimo tempo; e per cotesto attrarsi e respingersi contemporaneo permangono impenetrabili, o almeno fra esse interviene, com'è detto, minima penetrabilità. Ora, se noi abbiamo fra le moltiplici forze penetrabilità massima, non possiamo dire che esse forze sieno tutte della stessa natura materiale; attesochè in tal caso avremmo non massima, sì minima penetrabilità. Per tanto al principio di fisica innegabile bisogna aggiungere quest'altro principio di metafisica del pari innegabile: che quando più forze s'incontrano, e fra esse avverasi massima penetrabilità, una di esse forze dee esser di natura diversa dalle altre forze materiali, cioè esser di natura immateriale.

Solamente in virtù di tale forza immateriale è dato spiegare la massima penetrabilità della coscienza. Dalla quale penetrabilità massima procedono altri fatti innegabili dell'uomo interiore, come dire la nostra interiore unità ed identità. L'uomo interiore, infatti, d'un modo evidente afferma la sua unità e la sua identità nel sentire, nell'intendere, nel volere. Or, come conciliare tale affermazione evidente col fatto anche evidente della moltiplicità e della variabilità del corpo, si voglia anche del cervello, che pure

esso senza dubbio consta di moltiplici parti, soggette a incessanti cangiamenti, e destitute affatto di permanenza di sorta? Come conciliare, in altre parole, il moto uno, identico della nostra coscienza col moto moltiplice, variabile del cervello? La conciliazione possibile, vogliasi anche incomprensibile, ma almeno non assurda, sta in confessare dentro di noi un principio immateriale; perchè solo con tale principio s'intende la massima compenetrazione della coscienza, da cui deriva e in cui si radica la nostra interiore unità ed identità, espressa dall'appellativo *individuo*, riferito solamente all'uomo, e con molta giustezza. Difatto la parola individuo (*individuus*), composta di *in* e *dividuus*, accenna a massima *unità*, prorompente in massima *varietà*.

A maggiore conferma del principio immateriale dentro di noi, piacemi aggiungere, che, senza di esso, oltre che non s'intende il processo psichico, non si capisce il processo somatico dell'uomo, invano voluto dal materialismo spiegare con elementi materiali. Per esempio, l'unità dell'organismo corporeo, senza un principio immateriale, non si può spiegare. Il credere che tale unità dipenda dalle cellule microscopiche, tra sè aggregate, e subordinate l'una all'altra, come opinasi del materialismo, è sofistico; appunto perchè non è spiegabile l'aggregazione e la subordinazione fra le varie cellule microscopiche, ponendo da banda un principio vitale uno e immateriale. Tanto più diventa inesplicabile essa

aggregazione e subordinazione, dopo che la moderna fisiologia ha riconosciuto che il nostro sistema nervoso consiste non in una derivazione da unico centro, sì bene in una confederazione d' innumerevoli centri nervosi.

Non solo l'unità dell'organismo corporeo, sino il semplice organismo corporeo, senza un principio uno e immateriale, non s' intende. I materialisti avvisano che l'organismo corporeo stia nella somma di tutte le molecole corporee, considerate in cambievole attività. Il loro avviso è del pari sofistico, perchè anco è impossibile a capire la cambievole attività di tutte le molecole corporee, non accettando un principio uno e immateriale, che le sostenga ed armonizzi. Il fare l'essere vitale, come presumono i materialisti, risultato e non principio dell'organismo corporeo, è supporre ciò ch'è in quistione, che l'organismo corporeo possa esistere per l'organismo corporeo.

Anche le affinità chimiche dell'organismo corporeo presuppongono un principio vitale uno e immateriale. Infatti, esse affinità sussistono e resistono all'azione distruttiva di agenti chimici, se l'organismo corporeo sia vivo; laddove se l'organismo sia cadavere, le affinità chimiche vengono subito meno all' azione distruttiva di agenti chimici. Ciò prova chiarissimo che le affinità chimiche sono effetto, più che cagione, d'un'essenza vitale che trovasi dentro di noi; in modo che abbia assai bene sentenziato Geof-

froy Saint-Hilaire che *la mort met la vie en évidence.* [1]

Da ultimo le impressioni corporee, per tacer di altri fatti somatici, pongono in evidenza un principio immateriale. Avvenute esse impressioni, ben tosto avvengono in noi le sensazioni corrispondenti. Certo, se mancano le impressioni, mancano le sensazioni, ma l'impossibile sta in ispiegare il trasformarsi delle impressioni in sensazioni senza un principio immateriale. I cinque organi corporei, come bene avverte il Dressler, non sono delle forze specifiche diverse. [2] Pure, le sensazioni si distinguono non solo per quantità, anche per qualità; e nella qualità si ha specie varie di esse, e talvolta anche quando la impressione è fatta nel medesimo organo corporeo. Così, il suono d'un'arpa a cui può giungere piacevole, a cui spiacevole, a cui indifferente, quantunque la impressione avvenga nel medesimo organo dell'udito. Non giova arrecare in mezzo la diversità degl'individui. Gli organi corporei non sono di diversa specie ne' diversi individui; e di più non può sostenersi che l'organo dell'udito sia disposto in chi pel piacevole, in chi per lo spiacevole, in chi per l'indifferente. Insomma, per gli organi corporei appena è dato compren-

[1] Vedi BOUILLIER, *Le principe vital et l'âme pensante*, pag. 137; Paris, 1873.

[2] *Grundlehren der Psychologie und logik*, pag. 37, N.° 20; Leipzig, 1872.

dere in parte la differenza quantitativa delle sensazioni; ma la differenza qualitativa delle sensazioni, e il trasformarsi di tutte le impressioni in sensazioni, senza un principio interno uno e immateriale, diventano incomprensibili.

L'anima, dunque, nell'uomo è un principio uno, immateriale, ch'è quanto dire spirituale. Fino nel corporale abbiamo trovato, per così dire, lo spirituale, essendo stato impossibile intendere l'organismo corporeo con alcuni fatti che l'accompagnano, senza ammettere dentro di noi un principio incorporeo, si appelli anima o spirito. Da tutto ciò deriva che non solo il processo psichico, allogato nel fatto massimo della coscienza, prova direttamente la necessità d'una sostanza spirituale dentro dell'uomo, sì anche il processo somatico porge la stessa necessità per modo indiretto. Il quale modo tanto più è efficace al nostro proposito, in quanto che oggi il materialismo si sforza di ridurre l'incorporeo al corporeo, rilegando l'anima, come sostanza spirituale, nel mondo delle favole religiose e metafisiche.

XI. Ma il concetto dialettico dell'uomo non istà nella sola relazione verso sè stesso, eziandio nella relazione verso altro distinto da sè stesso. Ciò vuol dire che studiato il processo psichico dell'uomo, è mestieri occuparci del processo cosmico di lui, avendo già avvertito che i due processi s'illustrano e compiono insieme. Prima di tutto qui non trattasi della origine del primo uomo. Tale quistione risguarda più tosto il pro-

cesso teocosmico, che il processo cosmico dell'uomo. Vero, che nell'altro capitolo è visto come il moto discensivo, ch'è il processo teocosmico, rischiari il moto ascensivo, costituente il processo cosmico. Per ora basti avvertire, continuando su le cose stabilite, che fra le specie create v' ha senza dubbio l'uomo; sì che il primo uomo, qual che sia (chè la scienza non è tenuta a investigare), non è necessaria trasformazione o della idea incosciente, secondo l' idealismo, o della materia incosciente, secondo il materialismo, sì è necessaria creazione d'una idea cosciente, cioè d'una *Mente*, giusta il nostro mentalismo dialettico.

Quello che gli studii naturali, sovrattutto geologici, hanno con molta probabilità convalidato, si è che l'apparita dell'uomo in su la terra risalga ad una data. assai più lontana, che fino ad ora non si è creduto. Il Cuvier negò risolutamente la esistenza di fossili umani, anche pietrificati, e su la sua autorità si aggiustò fede alla dottrina storica accettata da lungo tempo. Dopo il Cuvier la geologia ha presentata, come vedremo a luogo opportuno, una totale trasformazione, specialmente per opera di Carlo Lyell. Questi, accennato a varie ossa umane trovate nel 1844 ad Aymard e in altre parti, conclude: Questo fatto produce il sospetto che la data dell'apparizione dell'uomo dee ricondursi ad un'epoca ben più lontana, che non siasi creduto fino ad ora. [1] Anche il Waitz, benchè dubiti assai delle

[1] *L'ancienneté de l'homme*, ec. pag. 137; ed. cit.

indicazioni allegate nel nostro tempo intorno alla nascita precisa dell'uomo, pure egli assegna alla vita del gener nostro su la terra un'età assai lontana, che va di là da' tempi storici. [1]

Qual che sia l'epoca assai lontanissima, a cui appartiene l'uomo primitivo, se ne vuole indagare il processo cosmico. Quanto a tale processo sappiamo, per le cose provate, che l'uomo è l'ultimo grado del processo cosmico, rappresentando lui la massima penetrabilità, alla quale possa giungere la natura. Ciò posto, è da vedere come abbia luogo la necessaria conservazione e moltiplicazione dell'uomo nella superficie della terra. Tutti si accordano che tale fatto appartenga alla generazione, essendo evidente che ogni novella generazione è conservazione e moltiplicazione della specie umana. Nella generazione entrano varie quistioni, ma vogliono in gran parte lasciarsi all'anatomia, alla fisiologia, alla patologia. Per me trattasi di vedere in generale qual sia la necessaria relazione fra i generanti ed i generati; acciocchè si conosca che cosa mai i generati ricevono dai generanti.

Apparse le varie specie in natura, giusta i varii gradi ascensivi della natura (perchè la natura, come abbiamo provato, è essenzialmente varia), il simile genera il simile, cioè il vegetale genera il vegetale, l'animale l'animale, l'uomo l'uomo; sì che nel generato si reitera specificamente il generante, salvo le diversità individuali,

[1] *Antropologie der Naturwölker*, pag. 18; ed. cit.

che nel generato si mostrano distinte, e non sempre, dal generante. Intorno a ciò non cadendo quistione, nè pure pel maggior numero de' materialisti, diciamo che l'uomo, per le dottrine assodate, è un essere vivente animale insieme e mentale, o, come in altro lavoro dissi, è unione individua dell'animalità e della mentalità.[1] Ciò posto, che cosa si comunica per la generazione? Forse il solo essere vivente, separato dall'animalità e dalla mentalità? Forse l'essere vivente, accompagnato dall'animalità e dalla mentalità? A rispondere, è mestieri della generazione dire alcuna cosa in generale.

La generazione non è opera d'una sola parte del corpo, ma di tutto il corpo, in ispecie di tutto il sistema nervoso, ch'è pure il supremo fattore del corpo. Ippocrate e Galeno consideravano lo sperma (σπέρμα), come lo stillato di tutte le parti del corpo, e Pitagora, prima di tutti e due, come sottil flusso dell'intero sangue, che circola pel corpo.[2] Se non che, il corpo non è tutto nella generazione. Questa, oltre ad esser fatto corporale, è fatto eminentemente animale, vitale, e sentimentale. È fatto animale, e l'anima vi tiene una parte principale; anzi, a parlar giusto, è l'anima, come natural principio dell'animalità, natural principio della generazione; salvo che tale principio agisce nel corpo, pel corpo, col corpo, siccome necessario termine di quel principio. La

[1] *Della filosofia razionale*, Vol. I, lez. XV.

[2] Vedi Aristotile, *De generat. anim.*, lib. I, cap. XVII.

generazione è altresì un fatto vitale; perchè nella unione sessuale v' ha piena unione di vita, comunicandosi e quasi trasfondendosi la vita dell'uno nell'altro, massime quando avvenga fra esseri che si amino davvero, e tra' quali rimanga subordinato il venereo al venusto. Da ultimo la generazione è fatto sentimentale, e tanto sentimentale, che dei sentimenti de'due generanti se ne forma un solo, e però altrove mi venne scritto: se l'atto generativo fosse men rapido di quel che è, uno degli esseri dovrebbe perire, non potendo più darsi dualità di esseri là dove, per la trasfusione dei sentimenti, havvi unità di sentimento. [1]

La generazione, appunto perchè atto non solo materiale, sì eziandio e più animale, vitale e sentimentale, partecipa al generato e la parte materiale e la parte animale, comprendendosi in quest'ultima, anzi essendo tutt'una con essa la parte vitale e sentimentale. In tutto ciò non manca dell'oscuro, ma è sufficiente che la scienza eviti l'impossibile. Or, non è impossibile, che un principio attivo animale e vitale, giusto per esser principio attivo, sia naturalmente estensivo ed espansivo. Nella generazione, date tutte le condizioni fisiche e chimiche, quel principio estendesi ed espandesi al nuovo generato. Di tal maniera avviene che la relazione fra i generanti ed il generato è relazione fra causa ed effetto, fra causa cioè naturalmente animante ed effetto na-

[1] *Della filosofia morale*, lezione XXII.

turalmente animato. Laonde i generanti ponno de'loro generati non solo dire: ecco la carne della nostra carne, ecco le ossa de' nostri ossi, ma eziandio esclamare: ecco l'anima della nostra anima, ecco la vita della nostra vita, ecco il sentimento del nostro sentimento.

XII. Fino qui del processo cosmico dell'uomo, considerato nella parte animale. Or qual è il processo cosmico di lui, nella sua parte mentale? Dobbiamo forse dire che la parte mentale, per trasformazione, nasca in seno della parte animale? Tale processo, esaminato dal lato psichico, si è già confutato; ed ora, dal lato cosmico, nè manco si può accettare; conciossiachè dovrebbe la generazione produrre nell' uomo sì la parte animale e sì la parte mentale. Le cose testè assodate hanno bene provato che la generazione dà l'animalità all'uomo, non la costui mentalità. Vero, che nella generazione spesso ha la sua parte anche la mente, per le concezioni e volizioni che la mente esercita nell'atto del generare. Pure, anco non abbiano luogo movimenti intellettivi e volitivi nella generazione, questa avviene sempre, per le sue leggi essenziali, materiali e animali. Onde non è dubbio che la generazione, come causa principalmente materiale ed animale, non può avere che un effetto materiale ed animale, e quindi conservare e moltiplicare l'uomo, in quanto essere animale.

Dobbiamo forse dire che la parte mentale dell'uomo sia creata da Dio di getto in ciascun uomo, mettendoci pure noi ad esaminare, come

i teologi ed anche i legisti, in qual momento Dio infonda la mente nell'uomo, se nell'utero o fuor dell'utero, se in tale o tale altro stato del feto? Sì fatte ricerche io non posso accettare per più e più motivi, e giovi al presente allegare quest'uno: esse sono inevitabili conseguenze della creazione libera, ch' io ho rifiutata. E di vero, una volta affermato che la creazione sia prodotta da puro arbitrio divino, è naturale che si domandi del momento in cui Dio creò il mondo, e del momento in cui insinua la mente nel feto umano. Cosiffatte quistioni e altrettali, non che assurde, ridicole, provano che la dottrina della creazione libera, in apparenza assai facile, bene approfondita e condotta nelle ultime conseguenze, dà occasione al comico ed allo strano.

Ma si dirà: qual è, dunque, l'opinion vostra? Il diverso principio sostenuto in risguardo alla creazione, or mi conduce a diversa conseguenza. La creazione per me, essendo necessaria, e radicandosi nella necessaria relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso; seguita che la creazione sia continua, così com'è continua la necessaria relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. La continuità della creazione, ad esser conforme alla sua necessità, non importa che Dio crei ad ogni momento nuove specie, e quindi nuova specie mentale per ciascun uomo, che arriva in questo mondo, sì importa che la specie, ed ora parlasi della specie umana, una volta fissata ab eterno, seguita a moltiplicarsi per generazione, ed a conservare per la creazione

quella natura specifica, che le compete nella gerarchia delle forze mondiali. E siccome la natura specifica dell'uomo sta nell'esser di lui mentale e non già animale; così la creazione conserva la umana mentalità.

Ciò posto, per che guisa la creazione conserva tale natura specifica a tutti gli uomini, vegnenti per generazione su la terra? La risposta più facile e immediata è: conservando la loro virtù mentale. Ma se questa risposta è vera, è, per altro, assai vaga e indeterminata. Come, adunque, cavarla dal vago e dall'indeterminato? La via breve e logica sta nel ricordare che la virtù mentale, per me, consiste nell'intimo unimento dell'anima intelligente al mondo intelligibile, come la virtù animale sta nell'intimo unimento dell'anima sentente al mondo sensibile (Lib. I, c. II, n. VII). La creazione conserva la natura specifica di tutti gli uomini, conservando loro la virtù mentale, e tale virtù è conservata col semplice comunicare al novello essere vivente, giunto al mondo per generazione, il mondo intelligibile. Tale comunicazione è creazione, perchè se togliendo avanti a noi il mondo intelligibile, è distruggere la virtù mentale; dee dirsi che ponendo avanti a noi il mondo intelligibile, è creare la virtù mentale. Siffatta creazione è divina e non umana; attesochè la creazione umana, se così voglia chiamarsi la generazione, ha per termine, com'è detto, l'uomo, qual essere animale, sì che solo alla creazione divina, propriamente appellata creazione, convenga l'avere per termine l'uomo, qual essere mentale.

Se le cose or annunziate parranno difficili a credersi, ciò dipende dal considerare l'uomo, come un essere isolato dall'universo. In cambio si consideri l'uomo, com'è veramente, cioè come sintesi particolare della sintesi universale, come parte piccola del gran tutto universale, e tosto apparirà la necessaria giustezza del nostro processo cosmico. L'uomo, infatti, è tale essere, che vive necessariamente al mondo sensibile ed al mondo intelligibile: per l'animalità vive al mondo sensibile; per la mentalità al mondo intelligibile. Si tolga all'uomo la necessaria relazione ai due mondi, che formano l'universo, e issofatto l'uomo è annullato. Ora, nel processo cosmico stabilito, dalla generazione umana procede l'animalità, che pone l'uomo in relazione al mondo sensibile, e dalla creazione divina procede la mentalità, che pone l'uomo in relazione al mondo intelligibile. Fra la creazione e la generazione non vi ha il prima e il poi. In modo simultaneo la creazione, con la manifestazione degli elementi intelligibili; la generazione, con la projezione degli elementi sensibili, producono il novello vivente, animale insieme e mentale. Se nella prima vita dell'uomo predomina l'animalità su la mentalità, o vogliam dire la sensitiva su l'intellettiva, la ragione è nell'essere il corpo in via di formazione; al che richiedesi maggiore attività sensitiva. Poi che il corpo è ben formato ed organato, la mentalità predomina su l'animalità, e quindi la coscienza giudicativa su la coscienza sensitiva, com'è dimostrato nel processo psichico. Il quale

predominio o dell'animalità, o della mentalità, com'è leggieri a intendere, non è distruzione o dell'una o dell'altra, ma è coordinata perfezione dell'una e dell'altra; sì che l'uomo sia sempre, in tutte le sue età, essere vivente animale e mentale, o, ch'è lo stesso, essere vivente in relazione al mondo sensibile ed al mondo intelligibile. Onde Senofane con molta profondità dichiarò l'uomo ουσία ὀμφοτερὸ βλεπτος, cioè essere dotato di doppia vista, che abbraccia a un tempo l'infinito ed il finito, l'intelligibile ed il sensibile. Il che oggi, con linguaggio moderno, annunzia l'Hallam, là dove scrive: Se l'uomo è fatto all'immagine di Dio, è fatto ancora all'immagine della scimmia.[1]

XIII. Il processo cosmico sì animale e sì mentale dell'uomo abbiamo fino qui meditato sotto un aspetto assai generale. Al proposito quante altre speciali ricerche non si potrebbero fare, chi volesse minutamente studiare l'uomo nella mentalità e nell'animalità in relazione all'universo? Additiamo almeno alcune di esse ricerche, proponendo delle sommarie soluzioni, obbligati come siamo a non poter entrare in lunga disamina.

La storia fisiologica del feto e del neonato è fatta e rifatta in modi varii, ma una storia psicologica dell'uno e dell'altro, che rischiarerebbe non poco la vita mentale dell'uomo, è appena tentata da Aristotile e ritentata dal Locke. Oggi il Kusmaul, nel suo opuscolo: *Ricerche su la vita del-*

[1] *Introd. to the literat. of Europe*, Vol. IV, pag. 162.

l'anima nel neonato,[1] si è adoperato a squarciare in parte il velo, che ricopre la vita mentale non meno del neonato, che del feto. Egli è d'opinione che l'anima del feto abbia qualche conoscenza, occasionata da'sensi del tatto e del gusto, che si esercitano dal feto, anche aderente affatto alle pareti della matrice materna. Lo stato ordinario del feto, per lui e per molti altri, è quello del sonno; eppure come un fanciullo, che dorme sonno profondo, prorompe in forti grida, se delle subite e violente scosse si fanno sotto alle pareti del letto, così dee avvenire che il feto si desti dal suo letargo, ed avverta impressioni tattive e sapori e disgusti, dove nell'utero materno accadono dei fatti insoliti. Il Bischoff, al contrario, nel suo *Trattato dello sviluppo dell'uomo*,[2] vuole che le funzioni dell'anima non si esercitano dal feto, e che in costui avvengono, più che sensazioni, moti riflessi, prodotti solamente dall'azione de' nervi e della midolla spinale. Di ciò si allega per ragione che nel cervello del feto non trovasi abbastanza distinta la sostanza bianca dalla sostanza grigia, la quale ultima è l'organo immediato di tutte le funzioni dell'anima.

In tali indagini conviene andare senza dubbio assai cauti, ma tra le induzioni del Bischoff e del Kusmaul io non devo indugiare a prescegliere quelle del secondo, perchè fondate in dati molto

[1] Untersuchungen über das seelenleben des neugeborenen Menschen; Leipzig, 1859.

[2] Ved. *Enciclop. anatom.*, pag. 405, Venezia, 1847.

positivi. Nelle induzioni del Bischoff si suppone cosa che è in quistione, che cioè la sostanza grigia sia l' unico mezzo onde l'anima esercita le sue funzioni. Invece l' anima, riconosciuta davvero immateriale, e per conseguenza massimamente penetrabile, può giovarsi di tutta la sostanza cerebrale ad esercitare le sue funzioni, sovrattutto sensitive. Nel feto, a dir vero, è molto difficoltoso ammettere delle sensazioni speciali, la vita di relazione perdendosi in quella della madre. Ma una cotale sensazione generale, ch'è tutt'uno col sentimento vitale, può ammettersi nel feto, considerando quel sentimento come d'ordinario sopito in lui, che di tratto in tratto si desta, per fenomeni sconvenienti facili a succedere nella donna incinta.

Le induzioni pel neonato, a divario di quelle del feto, hanno valore più probabile. La vita ordinaria del neonato non è quella del sonno: al sonno si mesce la veglia, e nella veglia s' ha la vita di relazione, e conseguentemente meno confusa, che deve esser nel feto, la consapevolezza di sè, e di altro distinto da sè. L'uomo, nato appena, piange, e se il suo pianto non è segno di corruccio di sentirsi schiavo, come vorrebbe il Kant, o di avere orrore di sentirsi sottoposto alla natura, come vorrebbe il Michelet (chè tali sentimenti son troppo difficili per la età infantile) è almeno esso pianto indizio certo che un'anima assai elevata si agita nell'uomo, sin dal suo primo apparire in su la terra; e che la relazione al mondo sensibile, alla quale la prima volta si

aprono gli organi sensorii del suo corpicino, non basterà a soddisfare i bisogni di lui mentali e morali. Lasciando di simili cose, dove le conghietture ponno prender luogo di scienza, importa osservare che la vita di relazione, non quella consistente in sensazioni speciali, sì quella consistente in una cotale sensazione generale, dianzi unificata col sentimento vitale, appartiene al neonato in tutte le sue condizioni di veglia, di sonno e di sogno. Immaginare che siffatta sensazione generale cessasse nel neonato, anche per pochi momenti, è immaginare che si duri a vivere senza vivere; essendo a quella sensazione attaccata necessariamente la vita dell'uomo.

Nella sensazione generale, sempre in noi permanente, la vita di relazione compenetra non solo l'anima ed il proprio corpo, sì, mediante il proprio corpo, compenetra tutto il mondo sensibile. L'uomo, il neonato ed il feto, e questi due ultimi meno del primo, non occupano che piccola porzione dello spazio; e ciò non ostante sentono tutto lo spazio, sì perchè quella piccola porzione non è parte divisa da tutto lo spazio, sì perchè ogni essere, anche l'uomo, partecipa al moto essenziale di tutto il mondo, e sì perchè le forze tutte, per la legge dell'attrazione universale, diffondono per ogni dove la loro azione, con maggiore o minore intensità, ma non mai con nessuna intensità. [1] Laonde nel meccanismo umano, ristretto in piccolo spazio, si riflette il mecca-

[1] *Della filosofia razion.*, vol. 1, lez. IX; vol. II, lez. XXIII.

nismo di tutto lo spazio, e vi si riflette secondo la natura dell'uomo, per quella legge ab antico annunziata, che cioè il ricevuto assume la natura del ricevente. Il che vuol dire che quello che è moto essenziale ed attrazione universale nella natura, nell'uomo fassi sentimento essenziale ed universale. Per tanto la nostra vita di relazione, sin dal nostro nascere, non è accidentale, parziale e passeggiera, sì essenziale, universale ed immanente. La qual relazione essenziale, universale ed immanente, riconferma che l'uomo, nel suo concetto dialettico, è, come ogni essere, necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè; salvo che tal gemina relazione in lui si specifica come necessaria consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso.

Sembra che la consapevolezza, o coscienza che dicasi, sia una proprietà, più che essenziale, accidentale dell'anima umana; tanto più se si consideri l'anima umana del feto e del neonato. Per alcuni, come per Bacone, per Buffon e per Gassendi, l'anima del feto e del neonato è materiale, e poi diviene immateriale. Essendo materiale, non può avere, a loro avviso, coscienza di sorta. Se l'anima dell'uomo, nella prima età fosse materiale, tale rimarrebbe sempre.; giacchè dal materiale all'immateriale non v'ha un grado progressivo, ma un salto mortale, impossibile. Si è provato ancora che l'anima, per sè stessa, non può essere materiale; e per conseguenza non può essere, diciamo col Martin, nè corpo, nè una parte del corpo, nè un risultamento del

l'organazione corporea, [1] qual che sia la età e lo stato dell'uomo. Per altri l'anima umana è sempre immateriale, anche nel feto e nell'infante, ma la proprietà essenziale di lei è il pensiero, giusta Cartesio e molti altri: è la sensazione, secondo Condillac e diversi altri: è la volontà, per giudizio di Maine De Biran, di Schopenhauer e di qualche altro: è il sentimento, come vuole il Rosmini, e con lui non pochi altri. Per me l'anima umana, di natura immateriale, ha per proprietà essenziale la coscienza: *est vis sui conscia*, perchè l'uomo nella gerarchia degli esseri, è consapevolezza di sè, e di altro, cioè coscienza.

Se la coscienza dovesse consistere per essenza nell'esplicata consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso, certo che la coscienza, così concepita, non potrebbe costituire la essenziale proprietà dell'anima umana. È chiaro, infatti, che consapevolezza tale non sempre si rinviene nell'anima umana, e che una proprietà essenziale vuole sempre accompagnare l'essere, cui appartiene. La coscienza, com'è detto, nel significato originario, importa sempre consapevolezza. Or non è dubbio che la consapevolezza può avere maggiore o minore intensità, fino ad essere o infinitamente piccola, o infinitamente grande. Il Kant, se ben ricordo, dee accennare a tale infinita piccolezza, o infinita grandezza della coscienza. Nella

[1] *Philos. spirit. de la nature*, T. II, pag. 45; Paris, 1859.

infinita piccolezza la coscienza rimane sempre nostra proprietà essenziale, in tutte le età, in tutte le condizioni della nostra vita. L'anima umana non è sempre *io*, cioè coscienza reflessiva, consistente nella chiara consapevolezza di sè, e di altro distinto da sè, ma è sempre principio di vita animale e mentale nell'uomo; e, come tale, è coscienza spontanea, consistente nella oscura consapevolezza di sè, e di altro distinto da sè.

Il passaggio dalla coscienza implicata alla coscienza esplicata, già descritto nel processo psichico, è dialettico, e quindi concepibile; non così il passaggio dalla non coscienza alla coscienza. Questa è atto, più che secondario, centro di tutti gli atti dell'anima umana. Di vero anima umana in tanto sente, intende, vuole e immagina, in quanto sa di sentire, d'intendere, di volere e d'immaginare, vale a dire in quanto è consapevolezza di sè stessa; in guisa che tolto il fatto della coscienza, si dissipano tutti gli altri fatti dell'anima umana. Laonde il fatto della coscienza è in noi importantissimo, e solo possiamo dire che esso in noi non si trovi sempre allo stesso modo, cioè nella sua chiara e distinta consapevolezza. Per non trovarsi in noi sempre a questo modo, alcuni han creduto che la coscienza non sia proprietà essenziale dell'anima umana, ed altri hanno combattuta la esistenza in noi d'un'anima immateriale. Dalla medesima cagione, cioè dal non trovarsi la coscienza in noi sempre in modo chiaro, è seguìto che altri filosofi han creduto, poter sovrapporre alla vita l'anima, e all'anima lo spirito, con-

cependo il nostro principio interiore da prima come principio vitale, di poi come principio animale, da ultimo come principio spirituale, o personale, ciò è a dire come coscienza. In tutto ciò quello che v'ha di vero è questo: che il nostro principio interiore è una forza in successivo e progressivo sviluppo, ma non è successivo e progressivo sviluppo il voler sovrapporre alla vita l'anima, all'anima lo spirito. L'anima umana, come tale, è vita, anima, spirito, o vogliam dire principio vitale, animale, mentale dal suo primo esistere, secondo però dev' essere, cioè in maniera iniziale ed embrionale. A questo primo momento tetico succedono gli altri due momenti antitetico e sintetico. I quali tre momenti formano il processo categorico dell'anima umana, e per il quale processo è, per così dire, crisalide cosciente nel primo momento, farfalla cosciente nell'ultimo momento categorico.

XIV. Il progressivo sviluppo dell'anima umana, al quale abbiamo accennato, è forse indipendente dalla natura? Provato che l'anima umana è in necessaria e continua relazione col nostro organismo corporeo, e questo in necessaria e continua relazione con la natura, non si può credere che il progressivo sviluppo dell'anima umana avvenga indipendentemente dagl' influssi della natura. Pure, cotesto vero innegabile si è spesso di molto esagerato, sino ad opinare che la vita mentale dell'uomo sia quasi eco della vita materiale della natura. Senza dubbio le diverse regioni della terra, le diverse stagioni dell'anno, le diverse rivolu-

zioni dell'aria influiscono nella mente dell'uomo, rendendola, per esempio, or atta a meditazioni scientifiche, ed ora a rappresentazioni fantastiche. Ma da ciò seguita che l'uomo, per la parte mentale, sia lo schiavo della natura? Questa, del sicuro, opera su quella; e nondimeno la mente umana, non che soggiacere affatto alle leggi della natura esteriore, se ne libera or con l'arte, or con la scienza, or con la civiltà, che sono le tre fatture più importanti della umana mente. Aggiungasi che coteste tre fatture si trovano, più o meno, diffuse in distinti tempi per tutti i popoli, quantunque le condizioni esteriori del clima non sieno punto alterate o mutate. In sostanza, gl'influssi esteriori conferiscono quando ad affrettare, quando ad allentare il moto progressivo della mente umana; ma se essi sono cause cooperatrici, è la mente umana la sola causa operatrice del proprio progresso, e anche del proprio regresso.

Se non che, l'uomo che non è schiavo della natura per la parte mentale, è schiavo della natura per la parte animale; nella quale consiste principalmente la diversità delle razze umane. Conosco che qualche naturalista, come ad esempio Paolo Broca, ha voluto ridurre a semplice astrazione la diversità delle razze umane, [1] così come il Lyell, già nominato, ha fatto della varietà delle specie una pretta astrazione. Che maraviglia! Oggi molti naturalisti, per altro meritevolissimi, ogni volta che s'avvengono a gravi difficoltà, le

[1] *Mémoires d'Anthropologie*, Tom. 1, pag. 8; Paris, 1871.

dichiarano astrazioni, saltando e non affrontando per tal via le spinose questioni della scienza. Gli altri però che hanno affrontato il problema, di che trattasi, sono spesso venuti a metodi estremi, ora a metodo esclusivamente sperimentale, ora a metodo esclusivamente razionale. I positivisti hanno esagerata la varietà delle razze umane, e dimandato per ciascuna un capostipite; perchè la esperienza lor mostrava la varia tintura della pelle, la varia testura de'capelli, la varia struttura del cranio, e non punto il principio uno e identico, onde le razze umane derivano. L'esperienza rivela il vario e non l'uno: l'uno bisogna sempre indagarlo con la ragione. Gli speculativisti, al contrario, si sono di preferenza occupati della unità del genere umano, e non facendo debito conto dell'esperienza, è stato per loro impossibile a spiegare il trapasso dalla unità del gener nostro alla varietà delle razze umane.

Si componga invece ad armonia dialettica la ragione e l'esperienza, e la questione si presenterà, se non bella e risoluta (essendo una di quelle assai complessa e difficile), almeno non avvolta ad assurdi e contraddizioni. La ragione prova che ogni cosa, che sia davvero originaria, deve esser una e non moltiplice. Se ponesi moltiplice è segno indubitato che non sia originaria; che non siasi ponderata per bene la cagione di tanti tipi, e che siasi al tutto trascurato il tipo sempre uno ed identico, cioè il tipo umano, che rimane sempre in mezzo ai varii capistipiti umani. Di che vedesi che i poligenisti mal si conducono,

non facendo conto di queste e di altre giuste esigenze della ragione. La esperienza, dal canto suo, mostra chiaro che ogni genere, uno e identico in sè stesso, in quanto appare, cioè diventa specie, varia; e le variazioni sono necessario risultamento della estrinseca apparizione. Essendo le varie specie risultamento necessario della estrinseca apparizione, le varie razze umane sono pur esse necessario risultamento della estrinseca apparizione del genere umano; perchè le razze umane sono specie umane del medesimo genere umano. Or non è dubbio che in tale estrinseca apparizione influisce potentemente la estrinseca natura, tanto più che i naturalisti, in generale, tengono per caratteri delle varie razze umane il colore della pelle, la forma de' capelli, la struttura del cranio; caratteri, che possono bene spiegarsi con le varietà de' climi e de' luoghi.

I monogenisti, incalzati da esagerate obbiezioni de' poligenisti, hanno avuta la colpa d'abbandonare la esperienza, quando più importava. I poligenisti, infatti, volendo confessare la varietà senza la unità, hanno esagerate le differenze anatomiche e fisiologiche, per fare, ad esempio, del bianco e del negro due tipi affatto diversi ed opposti, da non poter derivare da un medesimo tipo originario. I monogenisti, per cavarsi d'impaccio, hanno ammessi nella unità originaria varii germi, da'quali sono procedute le varie razze umane. La quale ipotesi, antiscientifica per diverse ragioni, non avrebbe avuto luogo, se i monogenisti fossero stati fedeli all'esperienza, e da

questa avessero adunati documenti innegabili contro i poligenisti, per avverare che le differenze fra le umane razze sono accidentali e non essenziali, e spiegabili con i diversi influssi della natura. Ha nociuto anche ai monogenisti che la loro opinione della unità del genere umano trovava un appoggio nella Bibbia, avuta oggi in molto disprezzo appresso i filosofi positivi. Se non che, per amore del vero, è da notare che non tutti i monogenisti invocano l'autorità della Scrittura, anzi spesso la combattono, come può vedersi nello Zimmermann, nel Quatrefages, nel Figuier, nel Müller, nel Lotze, nell'Häckel, risoluti a non accettare il poligenismo, talvolta interessato, del Pouchet, del Lathan, del Leïchton, del Whiteborne, del Morton, del Nott, del Gliddon e di altri.

XV. E qui prendiamo commiato dall'uomo. Certo, nell'accommiatarci, non crediamo d'aver detto tutto, nè manco gran parte di lui. Pur troppo abbiamo avvertito, fino nel cominciare di questo capitolo, che ponevasi mano ad argomento assai vasto e difficoltoso. Nondimeno crediamo aver detto tanto, che basti per la quistione che trattiamo. Per noi dovea provarsi che l'uomo, nel processo categorico, si trovi in armonia e non in disarmonia dialettica con la natura. Il concetto dialettico dato dell'uomo, raccolto dal suo processo psichico e processo cosmico, il mostra senza dubbio in armonia dialettica con sè medesimo e con la natura.

CAPITOLO III.

Concetto dialettico di Dio.

I. La critica, che si piace di schernire, ha fatto il suo tempo. La vera e soda critica dimanda, più che lo scherno, la spiegazione dei grandi fatti, e anche dei grandi nomi. Ora, chi mai può negare, qual che sia la scuola cui appartenga, che Dio sia stato un grande nome in mezzo alla storia del genere umano? Oggi alcuni credono venuta finalmente l'epoca di cancellare tale nome in mezzo agli uomini, perchè incaglia, come scrive il Büchner, il loro sociale e politico sviluppo (*socialen und politischen Entwicklung*).[1] La quistione non è tanto facile, quanto è sembrata al Büchner, spesso leggiero e avventato nelle sue affermazioni. Nella medesima Germania si stampava, non è molto, un libro anonimo, intitolato: Critica della idea di Dio in relazione alle opinioni che se ne hanno ora nel mondo,[2] ed in esso mostravasi non solo il forte conflitto, che oggi esiste fra i teisti e gli ateisti, ma eziandio la grave difficoltà che presenta la soluzione ateistica per l'avvenire politico e sociale del genere umano.

[1] *Der Gottes-Begriff* etc. pag. IV; Leipzig, 1874.

[2] *Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten* etc., 1856.

Tanto più a' dì nostri si domanda critica imparziale intorno a Dio, in quanto che il nome Dio si è purificato nel nostro tempo in gran parte di tante strane idee, di che venne per lo innanzi circondato. Appo l'universale degli uomini il nome di Dio è simbolo d'amore al bene e di odio al male, cioè è simbolo di quello che tutti vogliamo, e che non volendo, ci rendiamo colpevoli del più gran delitto che possa commettersi, del delitto voglio dire di lesa umanità. La grande idea di Dio, scrive il Darwin, che odia il delitto ed ama la rettitudine, era nei tempi primitivi ignota. [1] Non è un teologo, un naturalista, e di quel peso che tutti sanno, che scrive in tal guisa di Dio. In maniera non diversa scrive di Dio Herbert Spencer, pur filosofo il più serio, che abbia avuto il positivismo contemporaneo. So che alcuni, tra i quali il nostro Trezza, [2] rimproverano troppa riserbatezza agl'Inglesi in fatto di cose divine e religiose. Il rimprovero è ingiusto, anzi indizio indubitato di nessuna imparzialità in coloro che lo movono. La critica, che non trasmodi in invettiva, procede tranquilla, pacata; e gl'Inglesi, in tal maniera di procedere, sono modello mirabile a tutte le altre nazioni, e da imitare, più che da biasimare, specialmente oggi che hanno un primato incontestabile nella scienza.

I Francesi facile saltano d'uno in altro estremo. Per esempio il Bunsen ed il Flammarion,

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 135; ediz. cit.
[2] *La critica moderna*, pag. 57; Firenze, 1874.

quegli che considera *Dio nella storia*, e questi *Dio nella natura*, ne fanno l'apoteosi. Il primo sentenzia che « la vera civiltà è il sentimento di Dio incarnato nel popolo », [1] ed il secondo giunge a dire che « l'ateismo assoluto non può esser che una pazzia ». [2] V'ha però chi, fra loro, scrive la invettiva di Dio. Il Proudhon, ingegno non comune, fa di Dio « l'ombra della coscienza, disegnata nel campo della immaginazione ». [3] Come se ciò fosse poco, in altra opera scrive: *Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal.* [4]

Simili esagerazioni non giovano alla scienza, che vuole addimostrarsi, tanto nell'affermare, quanto nel negare, serena e insieme severa. E la storia della scienza, in risguardo a Dio, porge sereni e insieme severi giudizii? Sì, certamente. E possiamo tutti esaminarli con larga critica? Come possibile, a considerare lo scopo cui miriamo? Noi dobbiamo accennare per sommi capi le principali fasi storiche, del concetto di Dio, solo per intendere quel che oggi è da indagare al proposito.

II. Appo il mondo antico Senofane, Anassagora, Platone ed Aristotile porsero i concetti più scientifici di Dio, dilungandosi dai miti religiosi, possibilmente. Senofane concepì Dio, come *Sommo potere:* Anassagora, come *Sommo intelletto:* Pla-

[1] *Dieu dans l'histoire*, pag. 511; Paris, 1868.
[2] *Dieu dans la nature*, pag. 555; Paris, 1874.
[3] *De la just. dans la révol.* pag. 89; Bruxelles, 1860.
[4] *Système des contradictions économiques*, etc. pag. 125.

tone, come *Somma idea:* Aristotile, come *Sommo atto*. Tutti e quattro, concordando nel ritenere Dio, come qualcosa di supremo, il confessarono *uno fra tutte le cose* (ἕν τα πάντα). Ma quante e gravi difficoltà rimanevano ad assodare! Tocchiamone qualcuna. Dio, concepito come primo essere, dichiaravasi immanente o trascendente? Rispetto a Senofane ed Anassagora è difficile risposta risoluta. Oggi di Senofane, con una critica superficiale, si vorrebbe fare dai positivisti un ateo. [1] Dai documenti che di lui si hanno viene con chiarezza raccolto questo: che egli si propose di combattere l'antropomorfismo del suo tempo, per venire ad un teismo puro, non ad un ateismo assoluto. In compiere opera tanto ardua, non è maraviglia che scorra talvolta in sentenze a prima vista ateistiche. Ed il suo teismo puro è immanente o trascendente? Al proposito sono tali e tante le oscurità, che non sappiamo dare alcuna risposta. Di Anassagora sappiamo con certezza, che colse il concetto più profondo di Dio, facendolo mente dell'universo. Su Anassagora accenna Platone nel Fedone e nel Filebo; e nel Fedone gli attribuisce questa sentenza: la mente è causa di tutti gli ornamenti e di tutte le cose (μαὶ πανττων), e nel Filebo quest'altra: la mente è per noi regina del cielo e della terra. Se non che, rimane dubbio se la mente di che dice Anassagora, abbia dell'immanenza o della trascendenza, o dell'una e dell'altra dialetticamente armonizzate. Socrate, nel

[1] Büchner, *Der Gottes-Begriff*, pag. 3; ed. cit.

Fedone, si lamenta con Anassagora d'avere con troppe brevi parole annunziata la sua mirabile sentenza: il che prova che il concetto anassagoreo di Dio è appena una bellissima intuizione.

Per Platone e per Aristotile, se non è facile, è meno difficile rispondere. Circa all'immanenza e alla trascendenza divina i due gran pensatori non vanno di conserva. Appresso Platone predomina la trascendenza divina, appresso Aristotile la immanenza divina. Nell'uno e nell'altro però rinvengonsi al proposito delle contraddizioni. L'*Idea* di Platone è davvero trascendente, non meno come principio, che come fine dell'universo; e per molte ragioni che sarebbe lungo ad esporre. L'*Atto* di Aristotile è anche trascendente, ma solo come fine dell'universo. Da siffatto lato ha ragione lo Strauss di chiarire il monoteismo, nel suo assoluto significato moderno, d'origine greca. [1] Ma, da altro lato, è innegabile che Platone fa ogni sforzo di unire la *Somma Idea*, per mezzo d'altre idee subordinate, alle cose sensibili; sì che la trascendenza divina non faccia scordare la immanenza divina, nè il monoteismo scientifico il politeismo religioso. S'intende già che il politeismo si trovi ne' dialoghi di Platone, così come negli altri filosofi antichi, in forma astratta; secondo che ben ha avvertito Sesto Empirico. [2] Pur vi si trova, e come necessario passaggio, mi sembra, che fa la *Divina idea* dal suo stato trascendente

[1] *Der alte und der neue Glaube*, pag., 106; Bonn, 1873.
[2] *Advers. philos.* lib. IX, N. 30.

al suo stato immanente. È innegabile ancora che se Aristotile appigliasi ad un Dio trascendente, come ultimo atto di perfezione, o, ch'è lo stesso, come ultimo fine, cui inclina l'universo; confessa un Dio immanente, come primo motore immobile, o, ch'è lo stesso, come primo principio, da cui deriva l'universo.[1] Saranno queste contraddizioni; salvo che in esse v'ha un indizio certo d'una conciliazione dai due eminenti filosofi desiderata fra la trascendenza e l'immanenza,[1] e non potuta conseguire.

III. Nel mondo moderno, al primo apparire del Cristianesimo, Dio venne considerato come sommo essere cosciente in sè stesso, cioè come *Sommo spirito*. Laonde il Cristianesimo divenne sinonimo di Spiritualismo. La idea di spirito o la idea di Dio (*Die Geist-Idee oder Gott-idee*), come scrive il Meurer, divenne tutt'uno nel Cristianesimo.[2] Nella legislazione romana essendosi innalzata la personalità a supremo principio dell'essere, il Cristianesimo se ne giovò, e trasformò lo spiritualismo divino in personalismo divino, in quanto che Dio venne dichiarata persona, sussistente per sè stessa, trascendente affatto il mondo. Così, la trascendenza divina, annunziata vagamente dalla filosofia e dalla religione antica: dalla filosofia, col tipo dell'*Idea*; dalla religione, col mito di Giove, si raffermò, facendosi di Dio una persona, allogata in un trono inaccessibile. Tale trascen-

[1] Vedi ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, T. II, pag. 279; ed. cit.

[2] *Spiritisch-Philosophische* etc., pag. 53; Leipzig, 1871.

denza divina, che dissipava ogni nesso necessario fra Dio ed il mondo, si credette mitigarla con un'immanenza divina, non naturale, sì sovrannaturale, attuata mediante l'intima e la necessaria unione di Dio con l'uomo nella persona del Cristo.

La filosofia, certo, non dovea occuparsi di tale immanenza divina; quindi avanzò la trascendenza divina, più che temperata, aumentata dalla filosofia e dalla religione del medio evo. Alla filosofia del risorgimento venne meno l'ardire di ridurre entro giusti confini la divina trascendenza. Sembra che possa eccettuarsi il Bruno, ma questi, com'è detto (L. II, c. V, n. VII), tentennò fra un Dio teologico ed un Dio filosofico; quello confessato personale e attività trascendente fuori del mondo, e questo riconosciuto impersonale e attività immanente nel mondo. Tale contraddizione durò nella filosofia moderna, e parlo di quella filosofia moderna che s'ebbe dal Descartes al Kant. Difatto, non mancarono de'filosofi, che sostennero la personalità divina; ed altri, che la impersonalità divina. Fra tanti che potrebbero allegarsi, valga per tutti il Leibnitz e lo Spinoza. Il primo confessò risoluto un Dio personale, temendo che un Dio impersonale confondeasi con l'anima del mondo degli antichi. [1] Il secondo, cioè lo Spinoza, tenne, al contrario, per un Dio impersonale e consustanziale al mondo, perchè, da Dio in fuori, non può darsi, nè concepirsi altra sostanza. [2]

[1] *Oeuvres philos.*, Tom. II, pag. 623; Paris, 1866.
[2] *Opere*, Vol. II, pag. 46; Ien ec., 1803.

IV. Venuta l'ultima filosofia moderna, questa adottò risoluta l'opinione o della personalità o della impersonalità divina. Prevalse la opinione della impersonalità divina per opera del Kant, che ridusse Dio ad un *Ideale della ragione umana*, al quale non corrisponde nessuno obbietto reale e personale. In siffatto *Ideale* non avanzava che la immanenza, ridotto Dio ad un tipo d'un essere perfettissimo, insito nella nostra ragione, e dal quale si potea invano conchiudere a un essere sussistente e vivente fuori della nostra ragione. In fondo in fondo il teologismo del Kant era ateismo, non spiattellato, orpellato. Tal è in sostanza il teologismo di varii filosofi successi al Kant, salvo il distinto modo di professarlo, procedente dall'esser essi filosofi idealisti in diversa maniera.

Il Fichte, col suo idealismo subbiettivo, proclamò Dio *Morale dell'universo*: lo Schelling, col suo idealismo obbiettivo, dichiarò Dio *Ragione dell'universo*: l'Hegel, col suo idealismo assoluto, fece Dio *Idea logica dell'universo*. Per tutti e tre Dio non era essere cosciente, e tanto meno persona. Tale Dio è, come scrive il Fichte, l'idolo del volgo. Tutti e tre, posti in mala voce nella Germania come atei, non si tennero costanti nelle loro opinioni, in sostanza panteistiche. Tutti e tre scrissero del Cristianesimo, e spesso, nel tessere le lodi dell'ideale cristiano, confessarono il Dio non solo spirituale, anche personale, proclamato dal Cristianesimo. Di qui le varie ed opposte interpretazioni sul loro vero opinare circa

all'impersonalità o alla personalità di Dio. Lo Schopenhauer, non volendo punto sapere nè del Dio personale de' teisti, nè del Dio impersonale de' panteisti, dichiarò la filosofia essenzialmente *ateologica;* e, con un'ironia, talvolta volgare, mette in discredito non tanto il teismo, a suo avviso pur troppo discreditato, quanto il panteismo, che condanna Iddio « all' insigne sciocchezza di trasformarsi in sei milioni di schiavi neri, consolati da sessanta milioni di sferzate al giorno, o anche in tre milioni di miserabili tessitori europei ».[1] E pure se la essenza del mondo, di cui solo dee occuparsi la filosofia, consiste, secondo lo Schopenhauer, nella *Volontà assoluta incosciente;* tale volontà è in sostanza il Dio impersonale del panteismo, contro al quale, non so con che ragione, egli volge amara critica. Nè può osservarsi diverso del suo successore Hartmann, che mentre combatte la *Morale inconscia* del Fichte, la *Ragione inconscia* dello Schelling. la *Idea inconscia* dell'Hegel, la *Volontà inconscia* dello Schopenhauer, la *Materia è forza inconscia* del Büchner; in fondo ricapitola tutte le costoro sentenze, ponendo che il Dio impersonale dell'universo è l'*Inconscio* (*das Unbewusste*).[2]

Il Renan ed il Vacherot in Francia anche ammettono un Dio impersonale, nel medesimo significato del Kant, cioè come semplice *Ideale*

[1] *Die Welt als Wille*, Tom. I, pag. 37; ed. cit.

[2] *Gesammete Philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten;* Berlin, 1872. Vedi anche il Vera, *Problema dell'assoluto*, Parte 1; Napoli, 1872.

della mente umana. Il Renan, infatti, scrive: Dio è la categoria dell'Ideale, ciò è a dire la forma sotto la quale concepiamo l'Ideale, come lo spazio ed il tempo sono le categorie de'corpi, cioè le forme sotto le quali concepiamo i corpi. [1] Il Vacherot dice: Il Dio, che la filosofia contemporanea ci rappresenta confinato in *un trono solitario dalla sua eternità silenziosa e vuota*, non ha altro trono che lo spirito, e non ha altra realtà che l'idea. [2] Al medesimo avviso tengono in Italia il Franchi ed il Trezza. Il primo, negato Dio, come « ente individuo, concreto e personale » [3] afferma ch'è « un Ideale; e non si può conoscere, se non in quanto esiste nel nostro pensiero. [4] Il secondo, cioè il Trezza, dopo aver fatto del Dio personale, con linguaggio poco serio, « una mummia bugiarda fabbricata dai filosofi » [5] (come se fosse tutta opera de'filosofi!), sembra che voglia ridurre Dio ad un *Ideale;* e dico sembra, perchè ne afferma di tutte le specie; in guisa che non si sappia se voglia esser o un razionalista, o un panteista, o un materialista, e che so altro.

Dio, come *Ideale della ragione umana*, escogitato dal Kant, e sviluppato in varie maniere dai filosofi mentovati, è vana astrattezza. Come, infatti, possibile un *Ideale*, che dichiarasi perfetto, infinito, del tutto insussistente fuori della

[1] *Etud. d'hist. relig.*, pag. 419; Paris, 1862.
[2] *La métaphis. et la science*, Tom. II, pag. 500; ed. cit.
[3] *La filos. delle scuole italiane*, pag. 460; Firenze, 1863.
[4] *Del sentimento*, pag. CXIII; Torino, 1854.
[5] *Opera* cit., pag. 19.

mente umana? Come possibile, ch'è peggio, un *Ideale* eterno, infinito, che emana ed ordina il mondo moralmente, giusta il Fichte: organicamente, secondo lo Schelling: logicamente, secondo l'Hegel: volontariamente, secondo lo Schopenhauer, del tutto insussistente e inconsciente fuori della mente umana? Come possibile, ch'è peggio di peggio, un *Ideale* eterno, infinito, ch'è, giusta l'Hartmann, l'*Inconscio* per eccellenza; e pure ha, se non la preveggenza, l'*oscureveggenza* di tutto? Di tante incoerenze degli speculativisti si sono accorti i positivisti; e perciò hanno sostituito all'ateismo orpellato del Kant e dei kantiani l'ateismo spiattellato. Tal è stato a' dì nostri l'assunto di parecchi materialisti, come dire del Comte, del Constant, del Taine, del Littrè, del Moleschott, del Vogt, del Feuerbach, del Büchner, e ultimamente dello Strauss, che, nel suo libro *La vecchia e la nuova fede*, ha rinnegata la vecchia fede sì ad un Dio personale, in cui s' informa il Cristianesimo, e sì ad un Dio impersonale, a cui partecipò egli stesso nelle sue prime opere. Convinto ora che pure il Dio impersonale sia, come dice lo Schopenauer, *una pretta invenzione de'professori di filosofia fatta per contentare gli sciocchi*, appigliasi alla nuova fede, cioè alla fede positiva della scienza positiva, che parte dalla negazione assoluta di qualunque Dio, vogliasi personale od impersonale.

V. Dalle principali fasi storiche, fino ad ora tracciate intorno al concetto di Dio, deriva questa finale inferenza: che tutta la quistione, che al

presente agitasi, sta in vedere se Dio esista o non esista, e se sia personale od impersonale. Prima di tutto in tale indagine difficile bisogna scansare il materialismo, il panteismo, l'antropomorfismo ed il misticismo. Tutti e quattro cotesti sistemi o annullano o travisano il concetto dialettico di Dio.

Il materialismo non è solo di funesto danno alla morale (il che è confessato dai medesimi naturalisti, e dai più grandi dell'epoca nostra), ma è un'ipotesi al tutto antiscientifica. Una volta che si afferma la sola materia sensibile, Dio è negato affatto nell'universo. Or noi abbiam visto nel concetto dialettico della natura, che con la sola materia sensibile non s'intende nulla di nulla. Non s'intende perchè la materia sensibile esista: non s'intende perchè tale materia operi e si muova: non s'intende perchè la stessa materia diventi vita: non s'intende perchè la materia s'innalzi sino alla coscienza. L'ultima parola del materialismo, ch'è per necessità logica ateismo assoluto, è questa: la materia esiste, perchè esiste: la materia si muove, perchè si muove: la materia diventa vita, perchè diventa vita: la materia arriva alla coscienza, perchè arriva alla coscienza. E perchè tutti questi insulsi perchè? Perchè senza una *Mente suprema dell'universo*, ch'è il nostro Primo dialettico, non ispiegasi della natura tutto il suo vario e necessario processo dialettico. Il materialismo è il casualismo in filosofia; ed il casualismo, com'è chiaro, non solo è negazione as-

soluta di Dio, è pur negazione della scienza in genere, in specie della filosofia.

Si opporrà che se nel materialismo non si trova cause finali, v' ha cause efficienti, che bastano per la scienza in genere, anche per la filosofia. La teorica delle cause efficienti può, in certo modo, bastare alle scienze naturali, che si propongono la sola e nuda indagine di trovare ed accertare i fatti. Ma se nelle medesime scienze vogliasi indagare, come si può e si dee, il nesso tra i fatti (il qual nesso dipende dalle leggi de'fatti); in tal caso non è possibile dividere in tutto le cause efficienti dalle cause finali, radicandosi le leggi de' fatti, nella loro intrinseca tessitura, nel principio di finalità. Ben diverso è poi il discorso per le scienze razionali, sovrattutto per la filosofia. La filosofia indaga dell'universo la totalità delle relazioni ideali e reali, e le altre scienze razionali, per esempio morale, diritto, politica, economia e via dicendo, cercano anche delle relazioni ideali e reali, sotto aspetto più ristretto. Ciò posto, come si può nell'una e nelle altre scompagnare le cause efficienti dalle cause finali, se quelle senza queste diventano un fatto cieco, arbitrario, inintelligibile? Le cause finali compiono, perfezionano lo studio delle cause efficienti; attesochè la causa finale è causa efficiente nella sua esplicazione, come la causa efficiente è causa finale nella sua implicazione. Insomma, le due cause, in concreto, sono due aspetti indivisibili d'un medesimo principio che opera, e che operando, adempie un

fine. I materialisti, per astrazione, dividono la causa finale dalla causa efficiente: astrazione, che, usata a proposito, può giovare talvolta nella scienza; ma abusata sino al punto, come fanno i materialisti, di sprezzare la causa finale, induce ne' loro discorsi questa perpetua assurdità: la causa opera, perchè opera.

La ricerca delle cause finali, sono un due secoli, fu assai beffeggiata. Bacone la dichiarò sterile, come una vergine disposata a Dio. [1] Al giudizio di Bacone tutti s' inchinarono, come ad oracolo. Manco male che per la critica imparziale Bacone non è più oggi un oracolo. È provato che non poca leggerezza ed anche vanità sia in molti suoi giudizii. Lasciando di Bacone, importa osservare che al secol nostro la ricerca delle cause finali, anche nella scienza della natura, ha riportata una stupenda vittoria. Calcolata la probabilità delle cause finali, si è assodato che la probabilità si dilunga dalla certezza di pochi decimilionesimi: [2] differenza così piccola, che può venire al tutto abbandonata. E per fermo, in tutti i fatti della natura, dai grandi ai piccoli, dagli inorganici agli organici, da per ogni dove si porge un disegno, un fine. Il celebre Agassiz, come si è notato, ha mostrato con pazienti osservazioni ne' principali fatti della natura un piano prestabilito. La maravigliosa costruzione dell' occhio, che ha richiamata l'attenzione dell' Agassiz e di altri naturalisti, basta sola a provare, che, senza

[1] *De augumentis scientiarum*, Lib. III, Cap. 5.

[2] Ecco il calcolo: *certezza* 1; *probabilità* 9,999,985.

cause finali, affidate ad una *Mente suprema dell'universo*, non si capisce nulla dell'universo. E perchè? Perchè non si può fare un passo nell'universo, come ben avverte l'Ulrici, che non si arrivi sempre ad un sommo essere, che, dietro un piano, abbia tutto fatto ed ordinato.[1] Tutti i naturalisti, salvo i mediocri e i passionati, ammirano la natura, se non sempre negli esseri infinitamente grandi, sempre negli esseri infinitamente piccoli; il cui organismo è tesoro di perfezione e di sapienza. Or donde mai tale perfezione e sapienza, se voglia negarsi nell'universo una mente infinitamente perfetta e sapiente?

So bene che oggidì tutto il mirabile conserto di forze, che presenta l'universo, vorrebbe spiegarsi mediante la celebre formola della *naturale elezione*. Tale formola, io l'ho già detto, è cosa oscura, terribilmente oscura; e se ciò non vuolsi, è un' implicita confessione d'una *Mente suprema dell'universo*. E senza di che, il medesimo Darwin non si contenta della *naturale elezione* per tutti i fatti della natura; e ciò non ostante v'ha alcuni discepoli del gran maestro, che credono di saperne più di lui, e di cavare da quella formola equivoca l'impossibile. Mi so ancora che al nostro tempo altri, più che negare le cause finali, di qua e di là le invocano; e ciò sono gl' idealisti d' ogni gradazione. Pure le affidano ad una ragione, che non è ragione di nessuno, ad un' idea, che non è idea di nessuno, ad una

[1] *Gott und die Natur*, pag. 506; ed. cit.

volontà, che non è volontà di nessuno. È più logico non parlarne, siccome fanno i materialisti, che parlarne per illudere altrui. Le cause finali sono sempre destinate ad uno scopo conosciuto e voluto, se non sempre conosciuto e voluto dagli esseri tutti che lo compiono, sempre conosciuto e voluto dal primitivo essere, che primitivamente le concepiva e partoriva. Ciò posto, come possibili tali cause o in una ragione, o in una idea, o in una volontà, che non appartiene a nessuno, e che non è qualche cosa esistente e cosciente in sè stessa, cioè *Mente suprema dell'universo?* Il Kant, nella Critica del giudizio, mostra chiaro che le cause finali, senza una potenza intelligente che le concepisca, prima di attuarle, non hanno valore di sorta; in guisa che diventano un controsenso.

Conchiudo: il materialismo, che oggi professa ateismo smascherato, incorre nel casualismo, ch'è negazione d'ogni scienza. La materia sensibile non ispiega sè stessa. Le cause efficienti, anche attribuite ad essa, non bastano a spiegarla; quindi necessità delle cause finali, che sono tutte in sostanza il *perchè* delle cause efficienti. Da un lato nella natura non potendo sconoscersi le cause finali, dall'altro non potendo darsi senza un essere supremo intelligente; seguita senza più, che il materialismo, professando assoluto ateismo, condanna la filosofia al casualismo, ch'è assoluta impotenza scientifica e dialettica. Di tal guisa la confutazione del materialismo ci ha porta occasione di convalidare la prova teleologica di Dio,

di preferenza infermata da Lodovico Büchner nel suo opuscolo contro Dio. [1]

VI. Dal materialismo passiamo al panteismo. In questo sistema, facendosi di Dio e del mondo un solo e identico essere, nè manco Dio esiste, o almeno è a dire che se il materialismo è smascherato ateismo, il panteismo è mascherato ateismo. Vero, che a' dì nostri s'è inventato un panteismo, che pare voglia distinguere Dio dal mondo, ammettendo un Dio ideale distinto dal mondo reale. Cotesto panteismo, benchè abbastanza stillato, in fondo in fondo è mascherato ateismo. Si è voluto che Dio sia la idealità del mondo, immanente, intrinseca al mondo, e che il mondo sia la realtà di Dio, appariscente, estrinseca a Dio. In tale panteismo v'ha un elemento di vero importantissimo; ed è, che Dio, come necessaria relazione verso altro, distinto da sè stesso, è senza dubbio idealità del mondo, immanente, intrinseca al mondo. Il che forma, giusta il mio linguaggio, il processo dialettico teocosmico. Se non che, nel panteismo di cui parliamo, un siffatto vero, così solo com'è affermato, non giova punto a salvare la esistenza di Dio. Di che la ragione evidente, quanto innegabile, consiste nel ridursi Dio ad esser tutto ad altro, niente a sè. Come ciò possibile, quando per esser ad altro, anche minima, infinitissima cosa, bisogna pur essere in qualche modo?

Si dirà che Dio è in qualche modo, perchè è in modo ideale. Ma per chi esiste cotesto modo

[1] *Der Gottes-Begriff*, etc.; ed. cit.

ideale? Esiste per opera propria, o per opera altrui? Sostenere che esiste per opera propria non si può, giacchè ogni ideale esiste per una mente e in una mente (L. II, c. II, n. XIX). Sostenere che esista per opera altrui sta bene in generale, ma nel nostro caso speciale sta assai male. Gira e rigira, e si arriva sempre ad un Dio ideale, che esiste solo per opera della mente umana, non potendo presupporre una mente divina distinta dalla mente umana. Un Dio ideale, creato dalla mente umana a sua immagine, non esiste; e la scienza fa meglio a non occuparsi di una inutile e impossibile astrazione: inutile, mancando ad essa ogni fondamento effettivo fuori della mente nostra; impossibile, non giungendosi a intendere come debba credersi possibile un ideale, a cui non corrisponda nessuno reale. Da siffatto lato i materialisti sono stati più logici de' panteisti, ed anche de' razionalisti, spacciandosi non meno del Dio reale, che l'antico panteismo avea confuso col mondo reale, che del Dio ideale, che il nuovo panteismo e razionalismo, giocando di sottili equivoci, ha voluto distinguere dal mondo reale.

V'ha d'altro ancora contro al nuovo panteismo. Il Dio ideale da esso inventato, anche suppongasi esistente, riducesi sempre ad una potenzialità cieca ed arbitraria, infusa nell'universo. La *Ragione assoluta* dello Schelling, la *Idea assoluta* dell'Hegel, la *Volontà assoluta* dello Schopenhauer, la *Ragione incondizionale* del Cousin, la *Ragione universale* dello Schleiermacher, sono delle po-

tenzialità inconsapevoli, che devono necessariamente produrre l'attualità consapevole. Diasi pur tale produzione dall'inconsapevole al consapevole, la produzione sarà sempre cieca ed arbitraria, giusto perchè inconsapevole. A tale stregua siamo, nè più nè meno, al fato degli antichi, adornato de' nobili titoli di ragione, di idea, di volontà e sino di logica. I titoli, sventuratamente, passano, e rimane la sostanza; e la sostanza che rimane è questa: se il moderno materialismo, col suo svelato ateismo, ha introdotto nella filosofia il casualismo, ch'è negazione di scienza dialettica; il moderno panteismo, col suo velato ateismo, ha insinuato nella filosofia il fatalismo, ch' è pur negazione di scienza dialettica. Infatti, qual dialettica può trovarsi in ciò che avviene a caso, o in modo cieco, se in quella domandasi armonioso processo logico, essendo appunto, com'è provato scienza dell'armonioso processo logico dell'universo?

Pur nondimeno cade in acconcio avvertire che se le osservazioni opposte al materialismo ci hanno messo in grado di rifermare la prova teleologica della esistenza di Dio, le cose or dette del panteismo ci porgono occasione di convalidare la prova ontologica della esistenza di Dio. Il panteismo, pur tanto esteso in tutti i tempi e in tutti i luoghi, è chiarissimo indizio del potente bisogno che ha l'uomo di vivere non solo di reale, anche d' ideale; non solo di materia, anche di spirito. È certo che dentro di noi si trova un numero sterminato di idee, che abbiam appellato mondo intelligibile. È certo ancora, che tante varie idee

devono avere, per necessità dialettica, un principio uno ed assoluto, in cui sussistono, come in centro uno ed assoluto di raggi ideali. È certo in ultimo, che tale centro non può esser che la mente, perchè le idee possono solamente darsi per una mente e in una mente. Ora, in ogni panteismo penetra la necessità di siffatto centro uno ed assoluto. Se non che, il panteismo sacrificando sempre la trascendenza all'immanenza, la relazione verso sè alla relazione verso altro; il centro uno e assoluto riducesi d'ordinario ad una finzione psicologica della mente umana. A ogni modo, in esso sistema, ch'è pure il più serio nella filosofia, avanza di vero la esigenza dialettica di un principio uno ed assoluto, senza del quale, a parlar vero, la filosofia non è filosofia.

VII. L'antropomorfismo non è voluto accettarsi nè dai materialisti, nè dai panteisti: dai primi, in odio a qualunque Dio; dai secondi, in odio a un Dio personale. La filosofia può in tal senso scartare l'antropomorfismo? Pare, che no. L'antropomorfismo è intrinsecamente difettoso, e consiste nel riferire a Dio tutte le qualità dell'uomo, anche della natura, sino nella loro imperfezione. Di qui l'antropomorfismo, piaga assai antica, in ispecie della religione, è stato or *umano*, ed ha dato luogo all'*umanismo religioso*, or *naturale*, ed ha prodotto il *naturalismo religioso*. Sempre nell'antropomorfismo si è cercato d'attribuire a Dio qualcosa limitata, or togliendola dall'uomo non meno spirituale, che corporale; or dalla natura non meno materiale, che vitale. L'antropomor-

fismo, così largamente inteso, è stato di continuo disprezzato dalla buona filosofia, sì antica e sì moderna. Senofane, Anassarco e Socrate si opposero in antico all'antropomorfismo. La filosofia moderna, cristiana o non cristiana che sia stata, contrastò l'antropomorfismo.

Da altra parte, è antropomorfismo attribuire a Dio le qualità spirituali dell'uomo, nella loro perfezione? Qui è il busilli; e qui la filosofia non fu sempre giusta, non dico verso la religione (dalla quale può tenersi indipendente), ma verso la logica, ch'è sempre eterna norma della scienza. La logica non proibisce l'uso dell'analogia. Da Aristotile, che ne stabilì le leggi nel I.° de' *Topici* e nel II degli *Analitici*, fino a Stuart-Mill, che se ne occupò nel IV del *Sistema di logica*, l'analogia ha avuto sempre importantissimo valore nella scienza. Nondimeno io l'ho talvolta disapprovata, usata però solo in alcuni casi, o non usata a casi inconvenienti. Aggiungo di più che l'abuso dell'analogia rovinò la teologia, così come oggi il medesimo abuso rovina la filosofia per opera de'materialisti; i quali te la mettono innanzi ad ogni piccola difficoltà. Ma l'abuso dell'analogia distrugge l'uso? No, affatto. Come dell'astrazione non si può far senza, ogni volta che trattasi della prima origine delle cose; del pari non si dee abbandonare l'analogia, che, unita all' astrazione, conduce a stupendi risultamenti.

L'analogia poi non ha luogo solamente fra termini simili, come d'ordinario si crede, eziandio fra termini differenti, fino contrarii, purchè

siavi qualche relazione. E la relazione può ben darsi, chè i contrarii termini ponno insistere in un medesimo subbietto, sotto distinto rispetto. Dalle precedenti osservazioni seguita senza più, che a Dio ponno attribuirsi le qualità spirituali dell'uomo, nella loro perfezione; e non perciò si ha l'antropomorfismo. In tal caso ha luogo l'analogia, approvata dalla logica, fra i due termini contrarii dell' infinito e del finito; e le medesime qualità si predicano dell'uno e dell'altro, sotto diverso rispetto, cioè di Dio in modo infinito, dell'uomo in modo finito. In tal guisa adoperando l'analogia, non v'ha pericolo d'antropomorfismo e, da altra parte, non viene rivocata in dubbio una maniera d'argomentare, assai efficace per aggiungere il concetto dialettico di Dio. Del qual mio opinare se ne vedrà ancor meglio la ragionevolezza, tosto che dirò del misticismo, come d'altro inconveniente da cansare nel discorrere di Dio.

Per ora seguitando nell'antropomorfismo, devo notare come alcuni filosofi, sovrattutto panteisti, esagerando il pericolo dell' antropomorfismo, vogliano che a Dio, per nessun patto, si riferiscano le qualità spirituali dell'uomo. Non parlo de'materialisti al proposito, chè costoro non intendono sapere di qualità spirituali dell'uomo; e, oltre a ciò, fanno aperta professione di atei; sì che sarìa proprio vano a loro risguardo ragionar di qualità spirituali dell'uomo riferibili a Dio. Per i panteisti la faccenda è ben diversa. A loro avviso, l'uomo ha qualità spirituali, e la scienza dee confessare un Dio, come supremo principio del-

l'universo; e ciò nonostante non si dee attribuire a Dio esse qualità, giacchè v'è sempre rischio di fare di Dio un uomo, e d'incorrere nella mitologia e nell' idolatria religiosa. Lo Spinoza così discorre, e dopo di lui, a un medesimo tenore, hanno parlato tutti gli altri panteisti. Che sia facile scorrere, nell'uso delle astrazioni analogiche, in assurde rappresentazioni di Dio, non voglio negarlo. Ma in tutta la scienza nè manco è facile allontanare gli assurdi; e non però la scienza dee abbandonarsi. Dunque al presente tutto sta in vedere se possa farsi a meno di attributi analogici a rispetto di Dio.

Per noi non è possibile, ed anco, ch' è più, per i panteisti; i quali attribuiscono a Dio or la ragione, or la intelligenza, or la volontà, or la idea, ed ora la sostanza, come ha praticato lo Spinoza. Si dirà che tali attributi non sono analogici. Può cotesto asserirsi, non provarsi. Certo, dal loro Dio nominale non ponno derivare; e dico nominale, perchè, dal nome in fuori, nulla di Dio avanza fuori della mente umana. Se non che tutti i panteisti esclameranno a coro: almeno il nostro Dio non è personale, e quindi non è un Dio umanizzato. Avrà degli attributi analogici, ei seguiteranno a dire, ma rimane sempre impersonale, a differenza dell'uomo, ch'è sempre personale. Ridotta la quistione a tali termini, devo confessare che Dio, per mio avviso, non può esser nè personale, nè impersonale: il che chiarirò più innanzi. Frattanto, dal provato può inferirsi che la dimostrazione cosmologica della esistenza di Dio,

presentata così variamente nella filosofia, ha un sodo e logico fondamento nell'analogia, che, usata, è feconda e indispensabile al proposito, abusata, dà luogo al peggiore degli errori teologici e filosofici, all'antropomorfismo.

VIII. Ed ora avanza che diciamo alcuna cosa del misticismo, dal quale bisogna anche tenersi lontano nel discorrere di Dio. Come la ragione, che non si tiene per entro giusti limiti, arriva allo scetticismo; così il sentimento, che trasanda i veri confini, giunge al misticismo, ch' è esaltazione fantastica per le cose divine, quasi che l'uomo potesse mettersi a faccia a faccia con Dio. Cotesto inconveniente non è nuovo in filosofia. Platone, specialmente ne' primi dialoghi da lui scritti, incorre spesso nel misticismo, estollendosi ad una diretta contemplazione delle cose divine, che talvolta chiama, e davvero è, un santo delirio dell'anima. Nella filosofia cristiana s' ha molti esempli di filosofi mistici, che scambiarono le investigazioni accurate della ragione con indebite visioni ed esaltazioni del sentimento.

In Francia, prima della terribile rivoluzione, s'ebbe il misticismo del Pascal e del Malebranche; i quali fondarono tutto il nostro sapere in Dio, il primo inculcando l'*intero abbandono in Dio*, ed il secondo *la visione ideale in Dio*. Dopo la rivoluzione, che pose in su l' altare la *Dea ragione*, s'ebbero, come per reazione, altri filosofi mistici, ad esempio lo Châteaubriand, il De Maistre, il De Bonald e in gran parte anche il Lamennais. Anche in Germania non è mancato

il misticismo, e, ch'è più, menato sino al massimo grado di esaltazione e d' ispirazione. Il Kant, il Fichte, lo Schelling, che nelle loro opere speculative sono ben altro che filosofi mistici; nelle loro opere applicative, in ispecie religiose, diventano affatto mistici, senza smettere, si noti bene, di considerar le quistioni da un lato tutto filosofico. Kant, nella sua opera della *Religione entro i termini della sola ragione:* Fichte, nel suo libro *Della vita beata:* Schelling, nel suo lavoro *Filosofia e Religione*, piegano evidentemente al misticismo. Federico Jacobi, ne' lavori sì speculativi e sì applicativi, con la sua dottrina del sentimento, che riduce alla *intuizione della ragione* di tutto ciò ch' è sovrassensibile e divino, appigliasi senza dubbio ad una mistica filosofia. [1] Però, il misticismo in Germania toccò l'estremo per opera di Giacomo Boehm. Questi, svolgendo i gradi della mente umana, arriva al sesto grado, consistente nella *sonorità*, per la quale « l'Intelligenza finita non è altro che un' eco della sapienza infinita ». [2] Il Gioberti, fra noi, è incorso anche nel misticismo, promulgando la continua visione ideale in Dio, il continuo intuirsi le cose create da Dio, e giungendo a sentenziare che la mente umana « che giudica o ragiona, non fa che ripetere i giudizii e i raziocinii di Dio ». [3]

[1] *Vom Idealismus und Realismus*, pag. 39; Leipzig, 1787.
[2] *Opera cit.*, Vol. II, pag. 121.
[3] *Introd. allo studio della filos.*, Vol. II, 75.

È tempo omai di farla finita nella filosofia con ogni maniera di misticismo. Trattare di Dio, come se fossimo in grado di assodare, *ch' è questo, che fa quest'altro, che sta là, che opera qua,* e va discorrendo, è impresa per la ragione non solo stolta, ridicola. Il mare dell' infinito non è certo innavigabile, ma presumere che la navicella della nostra ragione possa viaggiarvi, come un mare in gran parte e per diretto conosciuto, è un esporsi a sicuro naufragio. Come! per molti problemi della natura, che pur vediamo e tocchiamo immediatamente, dobbiamo confessare la nostra ignoranza; e di Dio presumiamo discorrere, quasi fosse più comprensibile, che la stessa natura? Un tale avviso è entusiasmo, non scienza; misticismo, non filosofismo.

Il nostro conoscere non è prettamente relativo, nè l'assoluto è l'*Inconoscibile*, come avvisa lo Spencer, [1] e con lui ripetono a coro tutti i positivisti. Siffatto avviso è un altro estremo, da cui bisogna divagare, che pur esso non è filosofismo, sì scetticismo (Lib. I, c. IV, n. XV; Lib. II, c. V, n. XII). Noi di Dio non abbiamo un intuito immediato, nè in Lui, come in ispecchio, vediamo noi stessi e tutte le cose. Un simile contenuto dell'intuito, ch'è proprio quello ammesso dal Malebranche in Francia, dal Böhm in Germania e dal Gioberti in Italia, è suppositivo, fantastico; e questo giudizio nol pronunzio ora la prima volta, quantunque alcuni, preventivamente, mi tengano per uno sfegatato giobertiano. Se per lo innanzi il fossi stato, certo

[1] *Les premiers principes*, pag. 175–181; ed. cit.

non avrei difficoltà di confessarmi discepolo di un tanto maestro. Io sempre ho affermato che il contenuto positivo dell'intuito, testimoniato dalla coscienza, consiste in innumerevoli idee, formanti quello che ho chiamato sempre mondo intelligibile. [1] Solamente per un processo dialettico lungo e difficile la scienza giunge a persuadersi, che tante idee devono pur avere un centro uno e assoluto; e siffatto centro è Dio. Adunque il vero e giusto filosofismo non si trasforma in mistica, nè in scettica, ma in dialettica; che, giovandosi di tutti i dati ideali e reali della natura, procede verso il trovato d'un essere assoluto, siccome *Mente suprema dell'universo.*

IX. Ma per quali vie speciali la dialettica adempie sì arduo assunto? Noi tali vie abbiamo in gran parte segnate, là dove nel primo volume ci siamo occupati con la dimostrazione, accompagnata sempre dalla osservazione, del Primo dialettico, allogato in Dio, e dichiarato *Mente suprema dell'universo.* Ora, confutando il materialismo, il panteismo, l'antropomorfismo ed il misticismo, abbiamo avuta occasione d'indicare altre vie, per le quali la dialettica giunge sempre alla necessaria presupposizione scientifica d'una *Mente suprema dell' universo.* Seguitando il nostro viaggio dialettico nel *gran mare dell'essere,* arriveremo sempre al medesimo porto, cioè alla necessaria presupposizione d'una *Mente suprema*

[1] *Della filosofia razion.*, Vol. I, lez. XI; Vol. II, lez. V; ediz. I, 1864; 2.ª 1868.

dell'universo. Poniamoci alla prova, adoprando sempre nel viaggio i medesimi remi della ragione e dell'osservazione.

Qualunque essere nell'universo in tanto esiste, in quanto è conscio a sè stesso, o ad altri. Un essere, destituito affatto di propria e di altrui coscienza, è un nulla, un assoluto nulla. Di fermo, non esistendo nè per sè, nè per altri, o, ch'è lo stesso, nè per propria, nè per aliena determinazione, non esiste in modo alcuno. Pertanto l'universale esistenza è universale coscienza, salvo esser la coscienza or propria, ed ora aliena. La propria dà luogo alle esistenze coscienti a sè stesse, e l'aliena alle esistenze coscienti ad altri. Nell'universo, infatti, gli esseri tutti si distinguono in coscienti e in incoscienti; e gl'incoscienti sono appunto gli esseri, che non coscienti a sè stessi, sono coscienti ad altri. Potrebbe obiettarsi che esistono per sè stessi, indipendentemente dalla coscienza altrui; ma in processo di ragionare si vedrà che esistere per sè stesso, senza propria coscienza, è intrinseca contraddizione. Ora, non potendo rompere il filo del nostro argomentare, aggiungiamo che nella lunga seguenza degli esseri, che si trova nell'universo, o si afferma, o si nega un primo essere. Se negasi un primo essere, ne seguita l'assurdo, che possa darsi una serie di esseri senza un primo essere. Se affermasi un primo essere, e si afferma incosciente; ne seguita il doppio assurdo, che l'incosciente possa esistere per sè stesso, e che per l'incosciente possa esistere il cosciente. Da

tutto ciò è da concludere che l'universale esistenza non solo sia universale coscienza, ma eziandio che la prima esistenza sia consapevole e non inconsapevole, o vogliam dire che sia il *Conscio* e non l'*Inconscio*. Se la prima esistenza dell'universo vuol essere necessariamente consapevole, è senza dubbio mente: è, giusta l'adottato eloquio, *Mente suprema dell'universo*.

Tale inferenza siamo stati costretti ad affrettarla, ma se ne vegga una prima riconferma importante, ragguagliandola con due sistemi, che la negano affatto, vo' dire col materialismo e coll'idealismo. Pel materialismo una illimitata massa di materia incosciente dee servire di base all' attività cosciente, perchè, secondo esso, dall' inconsapevole dee nascere il consapevole. Anche per l'idealismo il consapevole dee venire dall'inconsapevole; se non che non si muove da un' infinita materia incosciente, sì da un' infinitesima idea incosciente. Mettendo da banda tale differenza, che nel nostro caso non importa; assai importa a vedere come avvenga per l'uno e per l'altro, che dall'*Inconscio* derivi il *Conscio*. Il *nemo dat quod non habet* sembrerà mondiglia da scuola. E sia; ma io domando: com'è possibile che la materia incosciente, o vogliasi la idea incosciente esista? Sarà ciò possibile per altro, o per sè stesso. Per altro non è il caso, perchè qui supponesi che la materia incosciente, o la idea incosciente sia il *primo* dell'universo. Dunque dee esser ciò possibile per sè stesso. E qui sta il nocciolo. Il possibile in generale è il concepibile, così come

l'impossibile è l'inconcepibile. Per darsi il possibile per sè stesso, dee potersi dare il concepibile per sè stesso. Ma come darsi il concepibile per sè stesso, se in ciò v'ha intrinseca contraddizione? Il concepibile è sempre concepibile per altro, e quest'altro è sempre un essere concepente, che in sostanza è essere intelligente, o, ch'è lo stesso, cosciente. Di queste nostre innegabili affermazioni qual è l'ultima conseguenza? È che il materialismo e l'idealismo, principiando dall' incosciente, principiano dall' impossibile; giacchè appena che si voglia possibile l' incosciente, questo per necessità dialettica presuppone il cosciente, senza del quale torna contraddittorio l'esistere dell'incosciente. Dunque anche i materialisti e gl'idealisti sono forzati di affermare una prima coscienza nell'universo, o vogliam dire una *Mente suprema nell'universo.*

Cotesta necessaria presupposizione scientifica ci s'impone anche per altre ragioni ed osservazioni dialettiche; in guisa che da per ogni dove nell'universo essere veniamo, per così dire, assaliti dal *Conscio* e non dall'*Inconscio*. Il *Conscio* è la condizione costitutiva di qualunque ente. Allontanato il *Conscio*, qualunque ente diventa issofatto intrinseca contraddizione, cioè impossibile e inconcepibile. L'ente mentale ha senza fallo per condizione costitutiva il *Conscio*, anzi è il medesimo *Conscio;* poichè la mente non è altro in generale, che un essere consapevole di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. L'ente reale ha eziandio per condizione costitutiva il *Conscio*.

L'ente reale, nella sua massima estensione, può distinguersi in intelligibile, sensibile e insensibile.

Se l'ente reale è intelligibile, chiaro è che sussiste per l'intelligente e nell'intelligente, o, ch'è lo stesso, per il *Conscio* e nel *Conscio*. Se l'ente reale è sensibile, potrebbe asserirsi che sussista per un sentente e in un sentente, ma ciò è contraddittorio, impossibile; perchè il sentente, il pretto sentente, non può sussistere da sè stesso, non potendo dire a sè stesso *io sussisto*. Cotesto *io sussisto* può pronunziarlo solo l'intelligente, il cosciente; sì che tolto il cosciente, il sentente diventa impossibile, e quindi impossibile anche l'ente sensibile. Si dirà che altri pronunzia *egli sussiste*, e in virtù di tale pronunziato esista l'ente sensibile; ma ciò sarebbe contro la supposizione d'un primo ente esistente per sè; e di più questo *egli sussiste* non può darsi assolutamente senza il *sè*, cioè senza il *Conscio;* in modo che comunque ci volgiamo, diamo, per così dire, di testa alla coscienza, e quindi alla necessità d'una *Mente suprema nell'universo.* Se l'ente reale da ultimo è insensibile, questo esiste o per altro, o per sè. Ammettere che esista per altro, è contro la supposizione d'un primo ente, che or cercasi; e oltre a ciò, qualunque cosa esiste per altro trae sempre, girando e rigirando, alla necessità inflessibile della coscienza. Se poi l'ente insensibile esiste per sè stesso, cotesto *sè stesso*, fuori del *Conscio*, è un controsenso; tanto più che il *sè stesso*, nel nostro caso, sia il primo ed assoluto *sè stesso* dell'universo.

Finalmente l'ente ideale ha ancora per condizione costitutiva il *Conscio*. L'ente ideale è o concreto od astratto. Concreto od astratto che sia, esiste sempre per una coscienza che ne ha consapevolezza, o, ch'è lo stesso, per una mente che lo pensa. Eccetto che l'ente ideale astratto ha la mente ad esso estrinseca, e l'ente ideale concreto ha la mente ad esso intrinseca; in tutte e due le ipotesi l'ente ideale non istà mai senza la mente, o vogliasi coscienza. Il primo ente ideale dovendo esser concreto (Lib. II, c. II, n. IX), ha intrinseco a sè il *Conscio*, anzi è il medesimo *Conscio* per eccellenza, in quanto ha piena consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. Dunque non è dubbio che il *Conscio* è condizione prima costitutiva di qualunque ente, sia mentale, sia ideale, sia reale.

Se l'universo ente si considera non già distaccato in mentale, in ideale e in reale, ma concatenato, abbiamo altra prova della costituzione prima dell'essere per opera del *Conscio*. L'universo essere è coordinato così, che l'essere reale è per l'essere ideale, e l'uno e l'altro per l'essere mentale. Nel concetto dialettico della natura è provato che l'essere reale, in tutte le sue specifiche estrinsecazioni, è per i generi, che sono le virtù generatrici di tutte le specie; virtù ideali, a cui corrispondono i diversi reali della natura. È provato ancora che i generi, non che sussistere ciascuno per sè stesso, sussistono tutti in una mente, che sia in grado di concepirli possibili e fattibili. Tolgasi la mente,

ch'è tutt'uno con la coscienza; ed il reale e l'ideale diventano contraddittorii, non potendo esser per sè stessi, nè per altro, supposta allontanata affatto la mente. La sola mente può esistere da sè stessa, anzi è il *sè stesso* per eccellenza; essendo essa tutt'uno con la coscienza, ch'è consapevolezza di sè stesso. Il primo ente, giusto perchè primo, dovendo trovare in sè stesso la condizione costitutiva di sè stesso, dee chiarirsi prima coscienza dell'universo, o, ch'è il medesimo, *Mente suprema dell'universo*.

Anche in riconferma del nostro assunto aggiungiamo, esser impossibile che la coscienza sia da per tutto, meno nel principio del tutto. Per l'umana coscienza esiste tutta la scienza, tutta l'arte, tutta la civiltà; in modo che negata la sublime unità dell'umana coscienza, tutta la varietà mirabile della scienza, dell'arte e della civiltà diviene un fatto inesplicabile, contraddittorio. Eziandio tutta la natura, senza un'infinita coscienza, rendesi un fatto inesplicabile, contraddittorio. Come intendere gli obbietti di natura: senza una coscienza, indirizzati pur essi, così come gli obbietti d'arte, di scienza, di civiltà, a fini e prodotti importantissimi? La dottrina delle cause finali, l'ho di sopra notato, una volta schernita e bandita dalla filosofia della natura; oggi dai più è in questa rispettata, e confessata guida sicura ed efficace a spiegare i fatti di natura.

Ciò posto, per quale coscienza esiste la natura, se i fatti di essa pur domandano imperio-

samente una coscienza? Sarà forse tale coscienza umana? Ma se questa non per anche ha consapevolezza di tutti gli esseri di natura, e di quelli stessi che ha consapevolezza, non ne produce la esistenza (e di ciò è testimonio incontestabile la medesima coscienza umana); è vano rivolgerci alla coscienza umana, per ispiegare l'esistere ed il procedere finale della natura. Sarà forse la coscienza da per tutto, meno nel centro del tutto? Tale è la ipotesi apertamente contraddittoria abbracciata in Germania dallo Schelling sino all' Hartmann. Non si può fare eccezione dell' Hegel con la sua idea incosciente e cosciente, perchè cotesto gioco di equivoci ha fatto il suo tempo, sino in Germania, dove ora alcuni materialisti tengono risolutamente per un principio incosciente, ed altri spiritualisti per un principio cosciente. Fra questi ultimi, che di quei primi ho spesso accennato, può ricordarsi, oltre all'Ulrici, al Meurer, già citati, il Kaulich, professore di filosofia nella università di Graz, che confessa risoluto un principio cosciente. [1] Dunque non potendo negare gl'indizii chiari della coscienza in tutti gli esseri di natura, nè incorrere nella intrinseca contraddizione che la coscienza si trovi nelle conseguenze, meno nel principio, affermiamo di nuovo una prima e infinita coscienza nell'universo.

Come si trovi tanta difficoltà di confessare a principio di tutti i fatti di natura una coscienza, e non si abbia nessuna difficoltà di confessarla a

[1] *System der Metaphysik*, pag. 75-78; Prag, 1874.

principio di tutti i fatti di civiltà, dipende da ciò: che quella coscienza non è altro che una necessaria presupposizione scientifica, di cui non abbiamo immediata visione; laddove per la coscienza de'fatti di civiltà si ha immediata visione. Vuole ancora osservarsi che sia difficile a concepire una coscienza infinita. Pare che la coscienza debba esser essenzialmente finita. In ciò vanno di conserva materialisti ed idealisti. Se non che, i primi la credono finita, perchè la concepiscono possibile solo in particolari organismi; e i secondi la vogliono anche finita, perchè la giudicano possibile solo nella opposizione, ch'è limitazione. Gli uni e gli altri cadono in diversi difetti, da me già notati, ma il principale di tutti è di non risalire al concetto primario della coscienza, consistente nella consapevolezza di sè stesso, o, ch'è il medesimo, nel sapere di sapere. Qual impossibilità in ammettere che la consapevolezza di sè stesso sia or finita, or infinita, secondo l'essere cui appartiene? Se l'infinito, si obbietterà, è l'indeterminato; fra l'indeterminato e la coscienza v' ha aperta contraddizione. Ma è vero che l'infinito sia l'indeterminato, o è vero che l'infinito sia il primo determinante? Delle due ipotesi sta la seconda, giacchè con la sola seconda è possibile che l'infinito sia continente ideale di tutto. Ora, può darsi un primo determinante inconsapevole? Come concepirlo, se qualunque determinazione propria è coscenza propria? Dio è infinito, perchè prima comprensione ideale di tutto: prima comprensione ideale di tutto,

perchè prima determinazione di sè e di altro: prima determinazione di sè e di altro, perchè prima coscienza. Onde la coscienza è sempre l'ultimo perchè a cui necessariamente arrivasi; in guisa che essa tolta a capo dell'universo, nulla s'intende dell'universo.

Il Fichte in Germania, a differenza degli altri filosofi a lui immediatamente successi, ha il merito grandissimo di avere stabilito che per l'*Io* è il *Nonio*, o, ch'è lo stesso, per il *Conscio* è l'*Inconscio*. Il far nascere l'*Io* dal *Nonio*, il *Conscio* dall'*Inconscio*, è sforzo inutile, contraddittorio. Finchè nell'universo non vi sarà chi dica: *Io sono*, nessuna cosa è, nessuno altro può dire: *Egli è*, nè si avrà mai il *mio* ed il *tuo*. La genesi prima ed assoluta di qualunque cosa, di qualunque persona è nell'*Io*, nel *Conscio*. Il vero intrinseco della natura, possibile per sè stesso, non è l'*Idea*, è il *Conscio*, perchè il solo *Conscio* è il *Sè*, e quindi il vero intrinseco, e quindi il solo atto ad essere da sè stesso. L'*Io* davvero pone il *Nonio* e Dio; ma è forse l'*Io* finito, relativo, a cui si fermò il Fichte? Nè manco per sogno. È l'*Io* infinito, che pone sè stesso identico a sè stesso, come Dio, e pone il *Nonio* distinto da sè stesso, come natura. Tutto, dunque, per la coscienza, e niente senza la coscienza; e perciò se un Dio voglia ammettersi, bisogna che si dichiari prima consapevolezza di sè stesso, e di altro diverso da sè stesso, ch'è quanto dire *Mente suprema dell'universo*.

IX. Raggiunta siffatta necessaria presupposizione scientifica, come necessaria conseguenza del viaggio dialettico or fatto nel *gran mare dell'essere*, avanza ridurre a formola scientifica il supremo essere mentale, nella gemina relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. Il che è già eseguito, allorchè si strinse la *Mente suprema dell'universo* nella formola della *Mente essente ed efficiente*, e si mostrò che tale formola contiene il Primo dialettico, cioè il primo termine mediatore di tutti i termini estremi contrarii dell'universo (Lib. II, c. II, III). Procedere oltre di siffatto vero è impossibile, non solo perchè di tante presupposizioni, che la ragione può escogitare, è la sola che non s'involga in intrinseche contraddizioni, ma anco perchè la ragione non può sapere più che tanto intorno al primo principio delle cose tutte. Certo, esso vero assoluto non è di piccolo momento per l'universo essere e sapere, bisognoso d'un sovrano principio cosciente e non incosciente. Ma è necessario che l'umana ragione vi si rassegni come ad ultimo presupposto scientifico, senza presumere di poterlo capire nella sua intima struttura. Solamente alla ragione umana è concesso affermare che la *Mente*, in sè stessa, com' *essente*, debbe avere un intrinseco processo, stante in un' intrinseca possibilità, ch'è anche intrinseca attualità, l'una e l'altra formanti quel processo categorico, che abbiamo chiarito teistico (Lib. II, c. II, n. XVII). Andare di là da ciò non

è possibile, giacchè la filosofia, qual che sia il primo principio che adotti, trova sempre in esso dell'incomprensibile. Il miglior progresso oggi compiuto nella scienza, si è di svelare piuttosto la propria ignoranza, dove ha luogo l'incomprensibile, anzi che presumere di chiarirlo con suppositive intuizioni e rappresentazioni, che annuvolano la scienza, e introducono in essa il misticismo e l'antropomorfismo. E misticismo insieme e antropomorfismo è stato il ricercare per lungo tempo al nostro proposito se Dio, in sè stesso, sia personale od impersonale.

Dio, per la scienza dialettica, non è personale, nè è impersonale. La religione, maritando allo spiritualismo cristiano il personalismo romano, tolse a quella, con non piccolo danno, assai della sua purità e universalità morale. Perchè ancora la filosofia, mettendosi in simili ricerche, vuol perdere non poco della sua purità ed universalità ideale? — Un Dio personale è sempre un Dio animale. Fate qualunque sforzo a purificare il Dio personale da tutto ciò ch'è umano e corporeo, e voi finirete sempre o con umanizzare Dio, o con divinizzare l'uomo. Nel concetto di persona v'entra tutto l'uomo, essere mentale e animale a un tempo; e perciò quando dicesi: la tal persona ha fatto tale o tal altra azione, si allude a tutto l'uomo, non già alla sola parte spirituale e mentale di lui. Laonde al personalismo divino s'è sempre appiccata la cancrena dell'antropomorfismo. - Un Dio personale è sempre un Dio finito. La personalità è sempre un individuo raccolto in

sè medesimo, in opposizione ad un altro individuo, anche raccolto in sè stesso. L'infinito invece è la suprema comprensione e perfezione di tutto. La persona, nella scienza del diritto, accenna a principio tanto proprio, tanto esclusivo, tanto circoscritto, che essa abbraccia tutti i diritti individuali di ciascun uomo. Insomma, la personalità e l'infinità sono due termini contradditorii, che non possono in nessun modo unirsi in Dio, essere infinito per eccellenza. — Un Dio personale è un Dio affatto trascendente. Nel concetto di persona è essenziale la indipendenza da altre cose e da altre persone. Dunque un Dio personificato è un Dio posto di là dal mondo, allogato in un deserto inaccessibile, e seduto in un trono sublime. Queste ed altre simili formole trascendenti sono rappresentazioni fantastiche di un Dio personale, che guastano il vero concetto dialettico di Dio. Certamente Dio non è dipendente dal mondo, perchè primo ed assoluto essere; e sotto tale rispetto Dio è trascendente, e la sua trascendenza è necessario risultato della sua indipendenza eterna ed assoluta dal mondo. Il che non ha punto che fare con la rappresentazione immaginosa d'un Dio, posto di là dal mondo. Sotto altro rispetto Dio è immanente nel mondo, perchè Dio, oltre ad esser necessaria relazione verso sè, e quindi necessaria trascendenza, è ancora necessaria relazione verso altro, e quindi necessaria immanenza nel mondo. In tal guisa si conciliano con giustezza in Dio i due veri della trascendenza e della immanenza, apparentemente

contraddittorii. D'ordinario noi vogliamo dare a Dio un'esistenza simile alle cose che vediamo. Allora i due veri, di che parliamo, ci si rendono proprio inconcepibili. Al contrario si accetti quello che solo può cogliere la ragione della esistenza di Dio, che cioè sia *Mente suprema dell'universo;* e si concepirà la trascendenza, come impossibilità d'esser Dio un nulla verso sè stesso, e la immanenza, come impossibilità d'esser nulla verso altro distinto da sè stesso. Al proposito aggiungere altre cose, è sorpassare i confini del comprensibile.

Frattanto osserviamo che la scienza dialettica non può affermare nè manco un Dio impersonale. — Un Dio impersonale è un Dio nominale, cioè un Dio di nome, non di fatto. Ciò è tanto vero, che alcuni materialisti non hanno trovata difficoltà d'affermare un Dio impersonale. L'Haeckel, per esempio, il cui materialismo è schietto, risoluto, consente ad ammettere un Dio impersonale, sicuro che un tal Dio di nome non distrugge menomamente la concezione monistica, o materialistica dell'universo. [1] E l'Haeckel ha ragione, perfettamente ragione; perchè il Dio impersonale essendo un infinito, che s'è fuso dalla eternità nel finito, è una sola e identica cosa col finito; sì che dell'infinito avanzi appena una insignificante parola. - Un Dio impersonale è una madornale contraddizione. Un siffatto Dio si contrae a grado a grado nel mondo, e contraendosi, acquista

[1] *Opera* cit., pag. 74.

alla fine coscienza di sè stesso nel mondo. Esso è nulla in sè stesso; e pure è tutto per altro, idea, anima, vita, coscienza. Qui la contraddizione è troppo evidente, ma, ch'è più, grossolana; attesochè cotesto estinguersi dell'infinito nel finito, per poi distinguersi nel finito come coscienza, è cosa che sa più di rappresentativo, che di speculativo; più di comico, che di serio. E veramente oggi non è mancato qualche filosofo, ad esempio lo Schopenhauer, che ha messo in canzonatura il Dio impersonale de' panteisti, così come costoro avean posto in caricatura il Dio personale de'monoteisti. - Un Dio impersonale è un Dio affatto immanente. La immanenza divina, al tutto precisa dalla trascendenza divina, è il solito destreggiar di equivoci. Dio affatto immanente nel mondo! Ma in che modo? Come Dio, o come mondo? Se, come mondo, allora ci si parli del mondo, senza più, togliendo affatto via l'astrattezza troppo assurda e importuna di Dio. Se, come Dio; allora Dio è qualcosa, distinguesi in alcun modo dal mondo. Or, come distinguersi dal mondo, se Dio non trascenda in qualche maniera la essenzial entità del mondo? Che la scienza non debba tener conto della trascendenza divina, nel significato sofistico e rappresentativo, d'un Dio assiso in un trono, posto di là dal mondo, sta bene. Ma sta male che tale trascendenza fantastica faccia perdere di vista la trascendenza divina, nel significato dialettico e speculativo, quale necessaria distinzione di Dio dal mondo. Senza della quale distinzione, non è possibile ad intendere

la necessaria relazione di Dio al mondo, in che sta l'immanenza divina. Dunque se il Dio personale perdesi in una trascendenza impossibile, anche il Dio impersonale arriva ad un'immanenza impossibile.

XI. Sembra che tra la personalità e l'impersonalità divina non vi sia altra via a scegliere. Una volta che non voglia sapersi della personalità divina, bisogna adottare la impersonalità divina, o negar questa, e quella affermare. Pure la bisogna non corre in tal guisa. È l'antropomorfismo che vuol far credere, non potersi escogitare se non un Dio o personale, od impersonale. Anche l'antropomorfismo conduce ad un Dio impersonale, perchè se vogliasi che un tal Dio sia qualcosa di reale, dee esser qualcosa d'inferiore all'uomo, consistendo l'impersonale reale in tutte le cose che sottostanno all'uomo. Noi, dunque, non potendo a nessun patto determinare Dio come essere personale, od impersonale, il determiniamo come essere soprappersonale, cioè essere superiore ai due concetti di personalità e d'impersonalità, che sanno, da lati diversi, d'antropomorfismo.

La determinazione che di continuo abbiamo adottata intorno a Dio, è quella di *Mente suprema dell'universo.* Questa determinazione, che la scienza dialettica ci ha consigliata per diverse osservazioni e ragioni, ora, anzi che abbandonare, riconfermiamo, costretti a dare il nostro avviso su le due sentenze del personalismo e dell'impersonalismo divino; sentenze che pur tanto

hanno agitata la filosofia moderna, a cominciare dalla filosofia cristiana. Chiarendo Dio essere soprappersonale, lo affermiamo di nuovo essere mentale, anzi essere puramente mentale, senza mistione o di cose umane, o di cose sottoposte all'uomo. Onde vedesi che il desiderio di conservare la determinazione di essere mentale, attribuita a Dio, ci ha risoluti a non chiarirlo nè personale, nè impersonale.

Forse qualcuno potrà obbiettare, che stava meglio non determinare Dio in modo alcuno, sì perchè quanto meno si afferma in sè stesso, tanto più si cansano strane e ridicole asserzioni, e sì perchè ogni determinazione, come arbitra il Tiberghien, *est une limite et une négation.*[1] Ma come fare a meno d'una determinazione, qual che sia, nella scienza, se ogni scienza in fondo in fondo è un processo di determinazioni, rappresentate da tutti i giudizii che la compongono? In particolare poi la scienza dialettica è un processo di determinazioni essenziali ed universali, versando su le categorie, che sono determinazioni sì fatte. Aggiungasi che noi determinando Dio, siccome essere mentale supremo, o, ch'è il medesimo, soprappersonale; non abbiamo con tale determinazione preteso o di affermarlo in tutto quello che è, o d'indurre in esso qualche limitazione. Noi si è detto che Dio è necessario presupposto scientifico. Come tale, appena siamo in grado di affermarlo necessariamente in un

[1] *Logique*, Tom. I, pag. 441; ed. cit.

modo tutto generale, senza poterci internare nel contenuto speciale della nostra necessaria affermazione. Nel nostro caso, infatti, siamo stati forzati d'affermare una mente a capo dell'universo, perchè unica ipotesi, che scansa intrinseche contraddizioni, senza poter andare di là da tale necessaria affermazione. La quale mente abbiamo chiarita *Mente essente ed efficiente.* Alla quale determinazione ci ha anche forzati la necessità dialettica d'affermare ogni essere, il primo eziandio dell'universo, nella gemina relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. Siffatta determinazione, come vedesi chiaro, non è limitazione di sorta; giacchè per quella determinazione si riconosce Dio infinita essenza ed efficienza mentale nell'universo.

Dopo lo Spinoza s'è insinuato nella filosofia l'equivoco, che ogni determinazione sia limitazione; e quindi s'è concluso che Dio non dovea esser determinato in modo alcuno. Da ciò quali conseguenze potean derivare? Principalmente queste: che Dio sia o la confusione di tutte le cose, o la contraddizione di tutte le cose, o la negazione di tutte le cose. Nel fatto tali conseguenze si son raccolte nell'ultima filosofia moderna. Gli spinoziani han fatto di Dio la confusione di tutte le cose: gli hegeliani la contraddizione di tutte le cose: i comtiani, arrivando al finale risultamento, han ridotto Dio a zero, cioè alla negazione di tutte le cose. Il giusto è, che *omnis determinatio nec est limitatio, nec est contradictió, nec est negatio, sed est relatio, relatio sui atque*

alius. Noi, dunque, determinando Dio, quale *Mente essente ed efficiente*, l'abbiamo con ciò chiarito suprema e infinita relazione mentale verso sè, e verso altro distinto da sè. Come suprema e infinita relazione mentale, è Primo dialettico, cioè primo Uno, che senza contraddizione abbraccia tutti i varii termini dell'universo. (Lib. II, c. II, n. III.) Da tutto il provato deriva che se il concetto dialettico della natura consiste nel Variuno, cioè nel Vario, che rinvertisce all'Uno per necessaria relazione; il concetto dialettico di Dio sta nell' Univario, cioè nell' Uno, che partorisce il Vario per necessaria relazione.

Rimane ad esaminare in che modo l' Uno partorisca il Vario, studiando nella necessaria relazione di Dio inverso la natura.

Capitolo IV.

Relazione fra Dio e la natura.

I. Oggidì alcuni credono affatto perduta la causa della creazione divina avanti al tribunale della scienza. Si citano al proposito i naturalisti. Nessuno tace l'illustre nome del Darwin. Ma dove e quando mai il dottissimo naturalista ha negata la divina creazione? Egli non vuol sapere della creazione divina a periodi interrotti, chè la vede contraria alla nuova geologia. Però confessa risoluto una primitiva creazione divina di pochi primitivi tipi, intorno a quattro pel regno vegetale, e altrettanti pel regno animale; e talvolta,

stringendo al possibile essi tipi primitivamente creati, riduce ad uno, che chiama cellula, senza più, e anche alga cellulare, od alga filiforme. Nè ciò confessa solamente nell' opera *Della origine delle specie.* Eziandio nell'altra opera *Della origine dell' uomo*, dove il sommo naturalista mena il suo sistema alle ultime conseguenze, fa la stessa confessione; ed aggiunge di più che la creazione divina, concepita non successiva e reiterata, sì primitiva e concentrata in poche forme originarie, non iscema punto la grandezza del *divino* nella natura.[1]

C'è d'altro e di più importante. Il Darwin, in alcune storiche notizie che premette nel lavoro *Della origine delle specie*, prendesi la sollecita cura di farci sapere che altri, nel presentire il suo sistema trasformista delle specie, aveano eccettuate delle forme originarie, create *ab origine* per opera divina. La quale osservazione adopera, salvo per Lamark e per qualche altro, per Geoffroy Saint-Hilaire, per W. Hebert, per Matthew, per Wallace, per Haldemann, e fino per Huxley, del quale arreca un bellissimo passo in riconferma della primitiva creazione divina. Il quale procedere del Darwin, in quello che convalida la sua favorévole intenzione per lo divino creare, mostra chiaro che parecchi naturalisti fanno invece ad esso buon viso. Tanto il Büchner, quanto il Royer, parlando del Darwin, confessano, assai di mala voglia, che il sommo naturalista

[1] *De l'origine des espèces*, pag. 577, 580 ; ed. cit. *Della origine dell' uomo*, pag. 29 ; ed. cit.

non afferma la creazione indipendente, o meglio intermittente, davvero niente dialettica, ma afferma la creazione primitiva de'principali germi della natura. [1]

Ancora altri eminenti naturalisti del secol nostro, come dire l'Agassiz, l'Orbigny, il Quatrefages, il Godron, il Flourens, accettano la creazione divina, e con maggiore estensione e risoluzione, che non abbia praticato il Darwin. Vuolsi eziandio osservare che se vi ha di parecchi naturalisti, mostrantisi sfavorevoli alla divina creazione, la ragione è che eglino tengono per impossibile la ricerca della prima origine delle cose. Ma costoro dovrebbero accorgersi, come bene avverte il Dally, che « nessuna filosofia, nessuna autorità, nessuna forza potranno imporre allo spirito di rinunziare alla investigazione delle prime origini ». [2] Il giorno che la scienza avrà abbandonato del tutto il problema delle prime origini, sarà il giorno in cui avrà pronunziata da sè stessa la condanna della sua morte. Gli stessi naturalisti, che hanno ricusato in massima la quistione delle prime origini, spesso hanno affermato, contraddicendosi, una divina ed assoluta operazione qualunque, come necessario e sovrano principio dell'universo. Il Virchow, per cagion d'esempio, dice che « la scienza naturale non sa nulla della origine del mondo » e ciò nondimeno ritiene che la ricerca di tale origine

[1] Büchner, *Conf. sur la théor. darwinienne*, pag. 18, ed. cit. Royer, *Origine de l'homme*, pag. 46; ed. cit.

[2] Huxley, *De la place de l'homme*, Introd. pag. 7; ed. cit.

sia « una necessità scientifica, non potuta fino ad ora soddisfare. »[1] L'Häckel avversa risoluto un Dio liberamente creatore del mondo; e non però nega affatto un Dio necessariamente operatore in seno dell'universo, siccome « spirito e forza infusa in tutti i fenomeni, senza eccezione ».[2] Il Büchner (chi il crederebbe?), così sfegatato materialista, trovandosi non poco impacciato innanzi alle obbiezioni dell'Agassiz, di cui egli ammira il vasto sapere naturale, sentenzia che esse « nulla possono contro coloro, che, come noi, non sono tanto esclusivi, e confessano in tutta la natura una *forza generale di produzione*, che non mai a sè stessa concede riposo e tregua.[3] Che tale *forza generale* non sia materiale, è troppo evidente; ma che cosa sia, rimane affatto nell'oscuro nelle opere di lui: solita cosa ad avvenire ogni volta che si è costretti affermare un vero di mala voglia.

II. Non bastanza dei naturalisti contemporanei, devo aggiungere altro, convinto fermamente che oggi il problema della creazione divina non possa trattarsi co'soliti metodi speculativi della filosofia. Oggi il metodo più efficace è di considerare la creazione divina prima di tutto nella natura, così come abbiamo considerato Dio prima di tutto nella natura. In ciò fare, dee senza dubbio servirci la dottrina de' sommi naturalisti del nostro tempo; i quali parlano o per forza o per grado

[1] *Concezione meccanica della vita;* Discorso citato.
[2] *Naturliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 67; ed. cit.
[3] *Natur und Winssenschaft*, N.º XII; ed. cit.

d' una divina creazione. Luigi Agassiz, celebre naturalista, e rispettato sin da coloro che apertamente disdicono le sue ultime conclusioni teologiche, s'è appigliato oggidì con maggior grado alla divina creazione affatto libera. Io non sono per una creazione divina affatto libera. (Lib. II, c. III, n. XII.) Pure, le sue osservazioni naturali, assai preziose, giovando a provare innegabile una creazione divina nell' universo, meritano d'esser considerate.

Nei *Saggi di classificazione*, che formano la prima parte de' *Documenti sulla storia naturale degli Stati Uniti d'America*, tratta la gravissima quistione, se la classificazione degli esseri sia artificiale o naturale. L' Agassiz riconosce che la classificazione degli esseri costituisce, più che un lavoro astratto e artificiale della intelligenza umana, un lavoro concreto e naturale della intelligenza divina, attuatosi per una libera creazione; in modo che ciascuna cosa è « un' idea creata della divinità, e noi semplici interpreti del pensiero divino. [1] La prova di ciò è nelle specie, di carattere affatto immutabili, affatto indipendenti da condizioni estrinseche; salvo in tutto ciò che esse specie hanno d' accidentale e d'individuale. Il valente naturalista americano, da tal lato, ch'è pure decisivo e culminante, abbandona del tutto il Darwin; la cui dottrina dichiara

[1] Il titolo della edizione originale inglese è: *An Essay on classification*. Della edizione francese, riveduta dall'autore, e da me citata, è: *De l'espèce et de la classification en zoologie*, pag. 218; Paris, 1869.

« perniciosa e fatale ai progressi della Storia naturale »,[1] e ritorna a Linneo ed al Cuvier; col quale ultimo ha in comune anche la classificazione principale delle specie in vertebrati, articolati, molluschi e raggiati.

I fatti naturali della teorica agassiziana, contrapposta alla teorica darwiniana, sono innumerevoli e di gravissimo peso. Di tanti arrechiamo alcuni, come per saggio. Sotto influenze estrinseche identiche si trovano diversi tipi di vegetali e di animali, e sotto influenze estrinseche diverse rinvengonsi identici tipi di vegetali e di animali.[2] Per esempio, le aringhe de' mari boreali e delle zone temperate non porgono differenza alcuna; e così ancora i lupi e le volpi sono eguali da per tutto; e il medesimo può dirsi d'altri innumerevoli animali e vegetali. - La ripartizione geografica degli animali, fatta secondo i luoghi ed i climi dai materialisti, è del tutto arbitraria, insussistente. Per esempio, i rappresentanti delle principali specie di vertebrati, di articolati, di molluschi, di raggiati, che sono i quattro tipi massimi dall'Agassiz riconosciuti, si trovano da per ogni dove, tanto nell'epoca attuale, quanto nelle altre età geologiche passate. - Un'armonia è senza dubbio fra gli esseri tutti di natura. Ma i materialisti, esagerando i portati dell'anatomia comparata, hanno spinta siffatta armonia sino a un nesso genealogico, che non ha luogo in modo alcuno. Così, non pochi vegetali ed animali

[1] *Opera* cit., pag. 375.
[2] Ibid, pag. 14-23.

vivono nelle parti più lontane del mondo, senza che fra loro possa immaginarsi generazione di sorta, degli uni verso degli altri. Di più, ciascuna parte della terra ha qualche gruppo speciale di vegetali e di animali. Nella Nuova Olanda predominano i marsupiali, ignoti in altre parti del globo; laddove mancano affatto i quadrumani, le scimmie, gl'insettivori e i veri erbivori. Il medesimo può osservarsi per moltissime altre specie in moltissimi altri luoghi. - Le relazioni fra le circostanze esterne e gli esseri organici non possono negarsi, quanto alla particolare organazione. Ma quanto al carattere tipico degli esseri organici, v'ha innegabile indipendenza. Se i pesci e gl'insetti ciechi, trovati nella caverna del Mammouth nel Kentucky, rivelano la immediata influenza esterna; i rudimenti di occhi, pur trovati, dimostrano che il modello primitivo fu creato da Dio, conforme ad un disegno generale. Ed anche conforme ad un disegno generale, o piano generale, come si esprime l'Agassiz, è quella certa simiglianza di strutture, che si trova in tipi specifici del tutto diversi. L'ala dell'uccello, per esempio, rassomiglia non meno al braccio dell'uomo, che alle notatorie pettorali de'pesci. Relazioni intime e molte non ponno negarsi fra l'uomo e la scimmia, specialmente dopo la scoverta del gorillo e dello chimpanzè; ma tali relazioni sono coordinazioni stabilite dall'intelligenza del creatore, e non mai derivazioni dell'uomo dalla scimmia. Certamente, scrive l'Agassiz, la sublime figura dell'uomo non deve la sua origine a

quelle medesime forze che si combinano per dare al cristallo la sua forma definitiva. [1] Con un risolino compassionevole, simile a quello che adopera Aristotile verso alcuni suoi oppositori, dice ai materialisti: Permettano che la ragione divina operi nel mondo, finchè non verrà provato che la ragione dell'uomo derivi da forze fisiche e chimiche. — Anche la scala graduale, nel senso de' materialisti, non può oggi più sostenersi. Credevasi, egli scrive, che gli esseri inferiori fossero i primi venuti al mondo, e la progressione fosse continuata regolarmente insino all'uomo. Ma così non avvenne. Nei più antichi periodi geologici sono esistiti de' rappresentanti di ciascuno de' quattro grandi tipi del regno animale, cioè pesci, raggiati, molluschi ed articolati. Non solo è falso il comparire di esseri inferiori prima degli esseri superiori, ma è importante avvertire che ne' medesimi esseri inferiori si trovano delle tessiture di esseri così complicate, così elevate, che la inferiorità e la superiorità non siano cosa assoluta, e che tutto il mondo animale si fondi sopra quattro piani differenti, fra loro in attinenza, e non mai in dipendenza genealogica. Per tanto, secondo l'Agassiz, la scala graduale non manca nel mondo; se non che, non è generazione dell'uno dall'altro grado, nè assoluta gradazione per le varie classi di esseri, essendo tale gradazione appena positiva per i grandi *ordini* degli esseri di natura.

[1] *Opera* cit., pag. 207.

Lungo sarebbe a dire tutti i fatti raccolti dal nostro autore. Egli stringe da tutti i lati i materialisti, e la costoro pretesa mutabilità delle specie, avvenuta per ragioni affatto naturali e materiali, perde ogni valore. L' ultima conclusione, da lui cavata dalle sue ricerche tutto positive, si è, che « l' intervenzione d' un Creatore si manifesta d' una maniera sorprendente in ciascuna pagina della storia del mondo, i cui fatti, pel loro collegamento naturale, proclamano chiaro la esistenza di un solo Dio, che l' uomo può conoscere, pregare ed amare; e che la Storia naturale diventerà, un giorno, l' analisi de' pensieri del Creatore dell' Universo, rivelati nel Regno animale e nel Regno vegetale.[1] Che cosa hanno contrapposto i materialisti a siffatta investigazione e conclusione? Forse han potuto negare i fatti, studiati dall' Agassiz con tanta diligenza e imparzialità? Cotesto non già, sovrattutto i principali di essi. Ora, che cosa contengono i fatti principali? Contengono che le specie, nel loro tipo essenziale, sono immutabili. Posta la immutabilità delle specie, il novello edifizio de' materialisti precipita tutto da cima a base, in quanto che non possa più affermarsi che le specie derivino tutte, per successiva mutazione, dalla materia incosciente. Forse i materialisti han potuto negare l' ultima conclusione dell' Agassiz? Questa senza dubbio hanno negata, perchè oggi i materialisti vogliono più tosto confessarsi ignoranti

[1] *Opera* cit., pag. 166, 249.

su le cause di effetti conosciuti, anzi che ammettere una causa divina creatrice, che per disprezzo chiamano causa soprannaturale, o miracolo. Però la loro negazione è una contraddizione. Una volta che affermano i fatti di natura, e per essi adopransi a ricercare una spiegazione, e questa invano domandasi ai medesimi fatti di natura; è forza, per non contraddirsi in più maniere, di ricorrere ad un principio divino, che crea ed ordina la natura. L'Agassiz, non volendo partecipare all'affettata ignoranza de' materialisti, nè volendo rassegnarsi alla mutabilità delle specie, da milioni e milioni di fatti rinnegata, ha difesa nella sua opera, per giudizio degli stessi materialisti importantissima con singolar schiettezza una creazione divina affatto libera e indipendente nell' universo.

III. Noi accettiamo con l'Agassiz la creazione divina, tanto più che abbiamo provato che i più grandi naturalisti del secolo l'affermano, or di grado or di forza, in un modo o in un altro. Se non che, non possiamo consentirgli una creazione divina affatto libera e indipendente. Per ora lasciando di parlare del concetto di libertà, fermiamoci al concetto d'indipendenza. Creazione indipendente vuol dire, a senso de' naturalisti, creazione avvenuta a periodi interrotti, l'uno indipendente dall' altro. Tale concetto della creazione divina venne caldeggiato dal sommo naturalista francese, il Cuvier, nella sua opera *Su le rivoluzioni del globo*. Egli abbracciò in geologia un *Sistema di violenti rivoluzioni*, che appellò anche catastrofi o cataclismi. Giusta tale sistema, la

storia geologica della terra, a cominciare dall'apparizione delle forze vitali, consta di periodi separati, ciascuno durato per certo tempo, e poi annullato da terribili catastrofi e cataclismi. Ogni periodo separato ha avuta la sua flora e la sua fauna separata. Sopravvenuta la distruzione, è sommerso tutto il regno vegetale ed animale, che esisteva, stato di nuovo creato da Dio con forme organiche più perfette. Siffatto è il concetto della creazione divina indipendente, affermato dal Cuvier, ed oggi riaffermato dall'Agassiz.

Che il Cuvier abbia riconosciuto in geologia un *Sistema di violenti rivoluzioni*, non farà meraviglia; ma ben la farà che l'Agassiz oggi riproduca il medesimo sistema in geologia. Dopo che la scuola inglese, rappresentata specialmente dal Lyell, ha sostituito in geologia al *Sistema di violenti rivoluzioni il Sistema di uniformi causazioni*, sembrava non si dovesse ritornar più mai, come ha fatto l'Agassiz, a quel primo sistema. Il Lyell non ha sconosciuti molti effetti, bene osservati dal Cuvier. Gli strati della terra, sovrattutto i più profondi, hanno sostenuto senza dubbio delle gravi commozioni, le cui tracce non sono scancellate. Tali gravi commozioni sono di preferenza sensibili presso alle lunghe catene di montagne. Grandissimi avanzi di vegetali e di animali, di cui oggi non si ha analoghi viventi in natura, si trovano seppelliti in essi strati profondi; laddove in strati meno profondi si scorgono spoglie di esseri, tuttavia paragonabili ad esseri viventi nella faccia della terra.

Accanto a tali gravi disordini, esistenti nell'interno della terra, v' ha un ordine costante. Gli strati, specialmente superiori della terra, non sono, come s' era pensato, in uno stato d' orribile confusione, ma di ordinata sovrapposizione. Gl' immensi avanzi di corpi organici non sono precipitati in confuso, anzi sovrapposti gli uni agli altri, con ordine costante. Le rocce di una formazione non contengono depositi di vegetali e di animali, che appartengono a rocce di altra successiva formazione. Gli uni e gli altri effetti non vogliono attribuirsi a cause subitane, violenti, spesso confessate misteriose dal Cuvier, ma ad accomunamento di piccole cause, tutte naturali, chė hanno operato per milioni d'anni, e prodotti i grandi effetti, che tuttavia si osservano nell' interno della terra.

Il Lyell, così come il Darwin, non mette in dubbio una creazione divina primitiva di alcune primordiali specie. Salvo che osserva, potersi immaginare o non più ulteriore intervenzione divina, avvenuta la primitiva creazione, o una intervenzione divina di tempo in tempo, o tutto ciò che avviene « risultato dell' azione metodica e costante, ma infinitamente varia della Causa intelligente e creatrice ». [1] Nel medesimo proposito il Lyell cita l'Agassiz, per contrapporgli un' osservazione del dottore Gray; ma, dal canto suo, non mostrasi risolutamente disposto per nessuna delle tre ipotesi. Eppure l' ultima, che

[1] *L'ancienneté de l'homme* etc. Pag. 537, ed. cit.

cioè la creazione divina sia un' azione metodica e costante, è solamente vera e dialettica; giacchè essa ipotesi è conforme a quella necessaria relazione verso altro, che noi riconosciamo nella *Mente suprema dell' universo*, e nella quale relazione fondiamo, come si vedrà, il concetto dialettico della creazione divina. La medesima ipotesi è conforme al *Sistema di uniformi causazioni*, promulgato dal Lyell in geologia, ed accettato in gran parte dal nostro valentissimo naturalista Antonio Stoppani. [1] Difatto, con tale sistema non ripugna punto una causa intelligente creatrice, che, unita alle altre cause naturali, conferisce con attività metodica e costante all' uniforme causazione.

Il Cuvier e l' Agassiz, come naturalisti, sono lodevoli d' aver confessata indispensabile una divina creazione per i fatti della natura. Non sono lodevoli per la creazione divina indipendente, attuatasi a periodi interrotti, per interrotta intervenzione divina. Tale concetto della divina creazione è antidialettico: per niente degno di Dio: non fondato a larga e sintetica osservazione dei fatti tutti di natura. Come poter avere per dialettica una causa suprema e infinita, in continua relazione con l'universo; e ciò nonostante condannata d'intervenire a quando a quando, per rifare quello che la natura disfà con cause violenti? E poi che meschina idea di Dio, rappresentandoselo come un infelice architetto, che fabbrica e

[1] *Corso di Geologia*, Vol. III, pag. 678-692; Milano, 1873.

sfabbrica la natura, per condurla a maturità di compimento? E da ultimo, la creazione indipendente non si accorda punto con una larga e sintetica osservazione de' fatti. Che nella natura sieno accadute delle violenti e parziali rivoluzioni, sta coi fatti osservati, tuttavia osservabili nelle diverse parti del mondo; e, per esempio, nella stessa Europa, dove abbiamo ancora casi di rovesciamenti i più stravaganti e terribili nelle Alpi e nel nostro Vesuvio.

Ma che tali violenti rivoluzioni siano state universali così, che tutti i vegetali ed animali, affatto scomparsi, sieno ricomparsi perfezionati per immediata creazione divina, non istà con altre osservazioni, e fra le altre con questa: che gli antichi abitatori non sono al tutto venuti meno in quei terreni, che hanno patite delle grandi catastrofi e distruzioni. Aggiungasi che nel sistema del Cuvier e dell'Agassiz v' ha una contraddizione troppo manifesta; ed è, che mentre la terra, per le forze fisiche e chimiche, si trasforma a grado a grado, poi la vita vegetale ed animale è sottoposta ad un brutto, e, sarei per dire, ridicolo gioco, di scomparire e di ricomparire affatto; come se la medesima vita, per entro giusti limiti, non possa anche trasformarsi a grado a grado. Dico entro giusti limiti, non essendo punto vero che la trasformazione delle specie avvenga ne' loro caratteri immutabili ed essenziali, come han preteso i materialisti. Essa trasformazione ha luogo in tutto ciò che v' ha di accidentale e d' indivi-

duale nelle specie, non solo in lunghezza di spazio, eziandio in lunghezza di tempo. Sono gl' individui, che compariscono e scompariscono, non mai le specie, nei caratteri generici che conchiudono.

In generale, nei naturalisti si trova ora un concetto affatto vago e indeterminato, ora un concetto sensibile e materiale della specie; e perciò gli uni hanno potuto discorrere con molta facilità di successiva mutazione e trasformazione delle specie, e gli altri di successiva distruzione e creazione delle specie per opera divina. Il Cuvier, siccome abbiamo notato nel primo capitolo di questo libro, porge della specie un'idea materiale, e l' Agassiz un' idea assai vaga; e in conseguenza tutti e due nelle catastrofi telluriche hanno potuto scorgere successive distruzioni e creazioni di specie. Veramente l'Agassiz accenna spesso ad un carattere essenziale permanente nelle specie, ma di esso giovasi solo a provare la immutabilità delle specie; laddove se ne dovea e potea giovare anche a provare la durabilità costante di esse in su la terra; sì che non sia necessario che vengano da Dio sempre a nuovo create, quasi che Dio fosse un medico, che dee intervenire di tempo in tempo a curare le piaghe mortifere, prodotte da materiali forze della natura, che, secondo il Cuvier e l'Agassiz, sono principalmente le piogge, i fiumi, il mare ed i vulcani. Per tanto la ipotesi d' una creazione divina interrotta non ha il conforto nè della scienza dialettica, nè della storia geologica.

La ipotesi che nega ogni ulteriore intervenzione della Divinità, create che questa abbia di quattro o di cinque forme primordiali, nè pure è accettabile per giuste ragioni ed osservazioni. Tale ipotesi è conforme alle opinioni del Darwin, adottate in biologia; e ad essa inclina anche il Lyell ne' suoi diversi lavori di geologia. Non si accorgono i due sommi naturalisti, che siffatto presupposto più intriga, che distriga la relazione fra Dio e la natura. Dio, con siffatta ipotesi, diverrebbe come un economista, che *lascia fare*, poichè ha create le principali forze produttive della natura. Ciò sarà vero, e già in parte, per una buona economia, ma applicato a Dio, per ogni verso diventa assurdo. Forse Dio, create che ha le principali specie della natura, cessa d' essere causa prima dell' universo? Forse liberamente si ritira da ogni sua azione su la natura? Forse la natura, creata in origine, in seguito basta sola a sè stessa? Comunque suppongasi, sono inevitabili difficoltà a bizzeffe! Una buona volta riconosciuto un Dio creatore, come possibile più dilungare tal causa prima dell' universo? Forse Dio cessa d' esistere, creata che ha la natura? Forse comincia ad esistere in altro modo, da quel che è, sarà ed è stato? Forse rientra in riposo, stanco d' aver creato? Forse ha ben altro a fare, tanto che non possa occuparsi più mai della natura? Cotesti *forse*, e più altri che potrebbero escogitarsi, tornano, come vedesi chiaro, insulsi per un essere infinitamente operante e intelligente.

S'insisterà che se Dio crea liberamente, può ritirarsi liberamente dalla natura. La libertà, applicata alla creazione, l'ha falsificata anche da tal lato. La relazione fra Dio e la natura non è accidentale; e quindi non può incominciare in un giorno, e scemare o cessare affatto in un altro giorno. Tale maniera di concepire sa al caso di grossolano antropomorfismo, e ripugna ad un Dio eternamente intelligente. Si aggiungerà che la natura, una volta creata, basti a sè stessa. Noi abbiamo già provato che il meccanismo, o vogliasi appellare metamorfismo con lo Stoppani [1] e col Contejran, [2] o pluralismo col Kaulich, [3] non ispiega sè stesso. Senza il dinamismo, che può dirsi formalismo, per le forme ideali di cui consta, e anche unitarismo, pel principio uno e mentale in cui fontalmente radicasi, non si capisce nulla della natura. Il che significa che senza l'azione continua di Dio, la natura diventa un fatto inesplicabile. Darwin, per ispiegare la natura, lasciata a sè stessa, ha escogitata un'*elezione naturale*, in sostanza, com'è detto, *elezione casuale;* e per conseguenza presupposizione al tutto incoerente. Concludasi, dunque, che i sommi naturalisti moderni sono meritevoli, per aver ammessa la creazione divina, immeritevoli, per aver ridotta essa creazione o ad una primitiva azione, senza più, o ad una successiva azio-

[1] *Corso di Geologia*, Vol. III, pag. 690; ed. cit.
[2] *Eléments de Géologie*, pag. 489; Paris, 1874.
[3] *System der metaphysik*, pag. 26; Praga, 1874.

ne. Cotesti due concetti della creazione divina tornano affatto antidialettici.

IV. I sommi naturalisti moderni sono anche disapprovevoli, insieme ad altri teologi e filosofi, avendo affermata una creazione divina libera. Già mi venne accennato che il concetto di libertà, attribuito alla creazione, ha influito in farne un solo atto primitivo. Il medesimo concetto ha influito in farne più atti successivi, travisandola e falsificandola per doppia guisa, e abbassandola quasi ad un'azione di un artefice, che o comincia un'opera incompiuta, e poi l'abbandona a sè stessa, o la compie, più volte facendola, disfacendola e rifacendola. Meglio non parlare della creazione divina, che parlarne con idee così sconvenienti, che valgono più ad abbujarla, che a rischiararla avanti alla mente umana. La quale di essa non avendo un'immediata intuizione, è in dovere d'affermarla, come necessaria presupposizione dialettica e non antidialettica.

Ho detto che della creazione non si ha immediata intuizione, e credo non dovere su ciò insistere, dopo dichiarata la intuizione immediata di Dio misticismo, e dopo aver mostrato quanto poco sappiamo di Dio e della natura, de' quali due termini s'informa la creazione. A chi tuttavia in Italia credesse ad un'intuizione immediata della creazione, potrei dirgli con un sommo naturalista italiano: la natura aver fatto prima le cose a suo modo, e poi fabbricati i discorsi umani, abili a poter capire, ma però con fatica grande, alcuna cosa dei suoi se-

greti.[1] Potrei ancora aggiungere che valgono oggi assai più le osservazioni tutto naturali raccolte dall'Agassiz, per provare la necessità d'una creazione divina nel mondo, che non mille intuiti, ammessi a foggia di quello del Gioberti, cioè per nulla testimoniato dalla coscienza. Potrei infine avvertire che la filosofia spesso crea delle illusioni, che a preferenza per mezzo della geologia e dell'astronomia si dissipano; giacchè veggendo in queste scienze quanto sia profonda la nostra ignoranza intorno ad innumerevoli segreti della natura, passa ogni voglia d'aggiustar fede ad un'immediata intuizione del più grande e complicato segreto dell'universo. La filosofia, dunque, dee contentarsi di affermare la divina creazione, appena come un necessario presupposto, s'intende sempre dialettico.

Ora, la creazione divina, concepita quale azione affatto libera, è un presupposto in nessun modo dialettico. La gemina relazione verso sè e verso altro, è primitivo fondamento e successivo esplicamento di tutto il nostro mentalismo dialettico. Tale gemina relazione, per nostro avviso, è comune a tutti mai gli esseri, anche al primo essere dell'universo. Anzi se non fosse nel primo essere, come in suo sommo principio, non potrebbe rinvenirsi in tutti gli altri esseri dell'universo. Largamente abbiamo provato, per vie diverse e di fatto e di ragione, che le due relazioni verso sè e verso altro, sono una legge non

[1] GALILEI, *Dialoghi sopra i due mass. sist. del mondo*; Dial. II.

arbitraria, sì necessaria dell'essere: sono un fatto non accidentale, sì essenziale dell'essere: sono una condizione non successiva, sì primitiva dell'essere: sono un principio non d'imperfezione, sì di perfezione dell'essere. Da tutto ciò che seguita? Seguita che la creazione, risguardando la relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso, è fatto necessario, e non libero; e tanto necessario, quanto necessario il riferirsi di Dio ad altro, diverso da sè stesso.

Per noi sì la relazione di Dio verso sè stesso, e sì la relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso, dànno luogo a due processi necessarii dialettici, già appellati teistico e teocosmico. Pel processo teistico si va dall'intrinseco all'intrinseco, perchè Dio, nella necessaria relazione verso sè stesso, è intrinseca possibilità, che genera un'attualità anche intrinseca, e fra sè compongonsi ad armonioso e necessario processo dialettico. Pel processo teocosmico si va dall'estrinseco all'estrinseco, perchè Dio, nella necessaria relazione verso altro, distinto da sè stesso, è possibilità estrinseca, che rigenera un estrinseca attualità, entrambe formanti armonioso e necessario processo dialettico. Può sembrare che i due processi dialettici, il teistico ed il teocosmico, rimangano separati; ed invece sono collegati, necessariamente, procedendo l'estrinseco del secondo dall'intrinseco del primo. Nel processo teocosmico, infatti, si va in fondo in fondo dall'intrinseco all'estrinseco, ciò è a dire da intrinseca attualità generata, che complica

un'estrinseca possibilità anche generata, ad una estrinseca attualità rigenerata.

Il quale ultimo pronunziato, ch' è ricapitolazione dell' universo processo dialettico, dichiarasi a questa maniera: l' intrinseca attualità, generata dall' intrinseca possibilità generante, dovendo corrispondere alla gemina relazione di Dio verso sè, e verso altro, abbraccia a un tempo, sotto diverso rispetto, un' attualità intrinseca generata, che si riferisce alla relazione di Dio verso sè stesso, e un' estrinseca possibilità anche generata, che dicesi estrinseca, non perchè davvero estrinseca, ma perchè corrisponde a qualcosa di estrinseco, consistente nella relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. La possibilità estrinseca, generata che è dentro di Dio, non può rimanere dentro di Dio; avendo, a differenza dell'attualità intrinseca generata, un risguardo tutto estrinseco. Da altra parte, essa possibilità, una volta che esista per generazione dentro di Dio, non può anche per generazione convertirsi in attualità fuori Dio. Tale conversione avviene per rigenerazione; in modo che la divina creazione. è una necessaria rigenerazione, procedente da necessaria generazione.

In altre parole, siccome Dio, giusta il nostro sistema dialettico, è l' Univario; così possiamo ancor dire che l' Uno genera necessariamente il Vario dentro sè stesso, rigenerantesi necessariamente fuori dell' Uno. Cotesto rigenerarsi del Vario fuori dell' Uno è la creazione divina; sì che la creazione divina, nel suo concetto dialet-

tico, sia necessaria rigenerazione estrinseca del Vario, procedente da necessaria generazione intrinseca del Vario: generazione e rigenerazione compiuta per opera di Dio, in quanto è *Mente suprema dell' Universo*. Perciò anche può dirsi che la *Mente suprema nell' universo* abbraccia un generato intelligibile, attualmente identico ed omogeneo a sè stessa, potenzialmente diverso ed eterogeneo a sè stessa. Cotesto generato intelligibile, come attualmente omogeneo, è la intrinseca attualità della *Mente*; come potenzialmente eterogeneo, è la estrinseca virtualità della *Mente*. La quale virtualità estrinseca, convertendosi necessariamente in attualità estrinseca, è necessaria rigenerazione, conseguente a necessaria generazione. Il che costituisce la divina creazione.

Tutto ciò noi abbiamo affermato, quale necessaria e dialettica presupposizione dell' universo essere e conoscere. Trattandosi di prime origini, non si può operar diverso. Le prime origini non si colgono mai immediate, nè per immediata percezione del senso, nè per immediata intuizione dell' intelletto. Se si fosse pensato che per capire la prima origine d' un solo fatto, come dire della lingua, del moto, de' miti, si fatica tanto da tanto tempo e da tanti uomini eminenti; nessuno avrebbe opinato in filosofia d' affidare la notizia della origine di tutte le origini a immediata e diretta visione dello spirito umano. Il misticismo fa maggior danno alla filosofia, che non lo scetticismo, perchè nella scienza il dubbio è fecondo, non l' entusiasmo. La nostra filo-

sofia dialettica non ama il dubbio pel dubbio. Lo accetta, come necessario momento della scienza; e nel caso i dubbii sono inevitabili, trattandosi d'un vero complicatissimo, che solamente un fantastico filosofare ha potuto chiarire appresso, immediatamente. La nostra filosofia, applicando l'universal legge dialettica della gemina relazione anche all'essere assoluto, giunge a sapere, per via mediata, che la prima origine delle cose è nella *Mente suprema dell'universo*, in quanto genera dentro di sè, e rigenera fuori di sè. Nè giungendo a saper tanto, presumiamo di saper tutto. Al proposito avviene come nella fisiologia. Dove appurato che la generazione e la rigenerazione servono alla moltiplicazione degli esseri, bisogna confessare in gran parte ignoranza quanto al modo onde avvengono i due fatti nella natura.

V. Coloro i quali pongono Dio in un di là dal mondo, certamente stupiranno ch' io abbia chiarita la divina creazione una necessaria relazione di Dio verso il mondo, e tal necessaria relazione ridotta ad una necessaria rigenerazione estrinseca, radicata in una necessaria generazione intrinseca. Non così dovrà avvenire per coloro che omai sono persuasi, che volendo seguitare in filosofia lo spiritualismo e non il materialismo; il solo spiritualismo dialettico e non fantastico è quello che pone in necessaria relazione i due principali fattori dell'universo, cioè il dinamismo ideale ed il meccanismo reale, chiarendo la creazione dina-

mica azione di Dio, necessariamente armonizzata con la meccanica azione della natura. Importa che tale necessaria armonia sia davvero dialettica, in quanto sia distinzione e non separazione, relazione e non confusione fra Dio e la natura.

Noi pensiamo aver cansata la confusione, avendo chiarita la creazione rigenerazione estrinseca, e non generazione intrinseca; e allontanata la separazione, avendo affermata la rigenerazione estrinseca in necessaria connessione con la generazione intrinseca. Nella generazione intrinseca si producono i sommi generi potenziali; dai quali, per rigenerazione estrinseca, si producono i sommi generi attuali, che seguitano a modificarsi e moltiplicarsi per altre successive generazioni e rigenerazioni, intervenienti nella natura. Adunque l'universo intero è necessaria e continua rigenerazione cosmica, dipendente da necessaria e continua rigenerazione teocosmica; l'una e l'altra procedente fontalmente da necessaria e continua generazione teistica. La creazione è necessaria e continua rigenerazione teocosmica.

Giambattista Vico scrisse: che in Dio il Vero si converta ad *intra* col Generato, ad *extra* col Fatto. Perchè in tale formola il Vero si converte ad *extra* col Fatto? Perchè la Divina sapienza contiene « dentro di sè gli elementi delle cose tutte, e contenendoli, ne dispone le guise o siano forme dall'infinito, e disponendole, le conosce, e in questa sua cognizione le fa. [1] Nella

[1] *Opere*, vol. II, pag. 117; ed. cit.

formola e nelle parole che la seguono, non è punto spiegato come il Vero si converta ad *extra* col Fatto. Tutto si fa: si fa anche il Generato; sì che fra la creazione e la generazione non si rinvenga chiara ed esplicata differenza. Il Siciliani crede correggere il Vico, dicente che « Dio crea il mondo in quanto lo pone » [1] in modo che sostituisca al *fare* del Vico il *porre*, e riduca la creazione ad una *posizione*. In nota osserva cha la parola *posizione* è brutta; e pure sentesi costretto ad adoperarla, *per non restare avviluppato negli equivoci.* E ci può esser una parola non solo brutta al caso, ma, ch'è peggio, più equivoca della parola *posizione?* Io credo, bene o male, che si esca dal vago e dall'equivoco, senza abbandonare la formola del Vico, riducendola così: che in Dio il Vero si converta ad *intra* col Generato, ad *extra* col Rigenerato.

Avverto al medesimo proposito che la creazione, per me, non è generazione, nè emanazione, nè contrazione, nè esplicazione, nè evoluzione, nè trasformazione, nè produzione, nè posizione, nè individuazione, nè realizzazione, nè rappresentazione, nè effettuazione, ma rigenerazione, e necessaria rigenerazione. In tutte le altre parole mentovate, d'ordinario adoperate per definire la creazione, dove si trova contraddizione, dove indeterminazione. Così, il credere che la creazione sia o generazione, od emanazione, o contrazione, od esplicazione, od evolu-

[1] *Opera* cit., pag. 453; ed. cit.

zione, o trasformazione dell' assoluto, è un incorrere nell' aperta contraddizione d' identificare il relativo con l' assoluto. Sperare poi che la creazione sia ben determinata, chiarendola o produzione, o posizione, o individuazione, o realizzazione, o rappresentazione, od effettuazione, senza più, è un illudersi; giacchè ciascuna di coteste parole, senz' altra giunta, dice nulla, per dir troppo. La parola *rigenerazione*, applicata alla creazione, sembra acconcia ad evitare sì gravi inconvenienti.

VI. Dopo tutte le cose stabilite, scorgesi innegabile che una creazione libera è manifestamente antidialettica. La creazione, così concepita, è pure antidialettica per altri veri accettati da' medesimi teologi e filosofi, che difendono la creazione libera. Primieramente essi teologi e filosofi convengono che Dio sia per sua natura onnipotente ed onnisciente. Ora, avanti che Dio si determinò a liberamente creare, come si farà a chiarirlo onnipotente ed onnisciente? Per quali esseri godeva tali proprietà, quando non per anche siffatti esseri esistevano? Forse Dio si aveva in conato l' onnipotenza e l' onniscienza; e, poichè ebbe liberamente creato, acquistò in atto cosiffatti attributi? Ma ciò si oppone agli altri due attributi di eternità e d' immutabilità, che gli stessi teologi e filosofi accordano per natura a Dio. Infatti, se Dio è eterno, come possibile in Lui un prima ed un poi, inevitabili in una creazione libera, che rende Dio per un tempo indeterminato onnipotente ed onni-

sciente in conato, e per un altro tempo indeterminato onnipotente ed onnisciente in atto? Ancora, se Dio è immutabile, come possibile la mutazione dal non creare al creare, dal non essere di fatto all' essere di fatto onnipotente e onnisciente? Dunque una creazione libera trovasi in contraddizione con un Dio onnipotente, onnisciente, eterno, immutabile, confessato dai medesimi sostenitori della creazione libera.

La creazione libera si contraddice anche con un Dio infinito e necessario, affermato dai nostri oppositori. L'infinito, per i teologi e per i filosofi de' quali parliamo, è quello che contiene tutte le possibili perfezioni. Ora, un Dio che da non creatore diviene creatore, non contiene tutte le perfezioni possibili; perchè ne acquista una del tutto nuova, quando si risolve a creare per *semplice e puro beneplacito*. Forse in Dio anche le perfezioni hanno il passaggio dal conato all'atto? Ma una perfezione, che rimane conato per lungo tempo, è in sostanza imperfezione. Solamente quelle perfezioni, che hanno l' immediato e necessario passaggio dal conato all'atto, sono davvero perfezioni; rappresentando il perfetto ideale, ch'è in fondo in fondo perfetto reale. Dunque l'infinito de' nostri teologi e filosofi è un infinito assurdo, mostruoso, perchè da prima contiene tutte le imperfezioni possibili, e di poi contiene tutte le perfezioni possibili.

Un Dio necessario nè pure è conciliabile con un Dio creatore libero. Se Dio è quel che è necessariamente, anzi è il *necessario* per ec-

cellenza, e ne convengono pienamente i nostri contraddittori; tutto ciò che avviene in Dio ha un processo necessario, ch'è quanto dire deve di necessità avvenire. Quando Dio non fosse il *necessario* per eccellenza, allora solo sarebbe concepibile in lui un potere atto ad avvenire o non avvenire. Il necessario assoluto è quello, il cui contrario è impossibile assolutamente; Dio è il necessario assoluto, dunque in Dio è assolutamente impossibile la possibilità del contrario, ciò è a dire la possibilità di cosa, che sia o non sia per avvenire. Ma si opporrà: se Dio creasse, spinto da necessità, questa accuserebbe in Lui un bisogno, questo una imperfezione in Dio. La quale obbiezione, che si è reputata tante volte con tanta serietà, pute le mille miglia lontano d'antropomorfismo. Si applica a Dio la necessità a quello stesso modo che all'uomo le *necessità*, e quindi si predica di Dio un concetto affatto secondario della necessità. Invece il concetto primario di necessità, proprio di Dio, è questo: Dio, per sua natura essenziale, è quel che è necessariamente, ed il contrario è assolutamente impossibile; ma Dio, per sua natura essenziale, è necessaria relazione a sè, e ad altro. Dunque? Dunque per necessità primaria, e non per necessità secondaria, Dio crea.

Sino ad un Dio libero, che tutti i teologi e i filosofi confessano, ripugna una creazione libera. Ciò a prima giunta parrà strano; e pure è la cosa più logica del mondo. Certamente a Dio si vuol concedere libertà ragionevole, non libertà

irragionevole. Questa seconda libertà è un' attività arbitraria, che vuole e disvuole, fa e non fa, e fa piuttosto in un modo che in un altro. La prima libertà, cioè la libertà ragionevole, è quella che vuole e che fa conforme ad una legge inflessibile. Siffatta libertà compete a Dio, certamente. La quale libertà è in sostanza necessità, non necessità irrazionale, come il fato degli antichi, sì necessità razionale. Appo Dio, adunque, la libertà e la necessità fanno uno, perchè la libertà in Lui è sempre attività razionale, necessariamente razionale d'operare. Onde ad un Dio libero, s' intende libero di quella libertà, che solo può convenire a Dio, ripugna una creazione libera, nel senso cioè che Dio possa o non possa creare, e creare piuttosto in un modo, che in un altro. Se Dio godesse tale libertà di creare, cesserebbe issofatto d'essere Dio, cioè un essere mentale e ragionevole per eccellenza, e si trasformerebbe in un essere arbitrario, capriccioso e dispotico. E veramente i teologi e i filosofi, col loro meschino concetto di creazione libera, fanno di Dio un essere al tutto arbitrario, capriccioso e dispotico.

S' insisterà: a Dio compete la libertà, che nelle scuole dicesi d'*indifferenza* o *bilaterale*, consistente nello scegliere fra cose diverse o contrarie e fino contraddittorie? Già questa libertà oggi mettesi assai in dubbio. Ma lasciando de' dubbii altrui, che ora non hanno luogo, possiamo affermare che la libertà *bilaterale* conviene solo all'uomo, sì perchè trovasi fra opposte inclinazioni, sì perchè è di

natura perfettibile, e sì perchè dee meritare nelle sue azioni. In Dio siffatta libertà è un controsenso, e, più che controsenso, un ridicolo assurdo; e senza volerlo, i teologi e i filosofi, sostenitori della libertà indifferente di creare, hanno dato larga copia oggi agli idealisti ed ai materialisti di gittare il ridicolo nelle cose divine.

VII. Contro alla creazione affatto libera, in sostanza affatto arbitraria, abbiamo ancora ben altro ad avvertire. In tale teorica la creazione *ex nihilo* diventa, peggio che un mistero, un grossolano sofisma. Posto, infatti, che la creazione avvenga per semplice arbitrio divino, manca ogni ragione che legittimi il passaggio dal nulla all'essere, e che spieghi il dialettico significato di tale passaggio. Nè giova invocare la onnipotenza divina, come al proposito fa S. Agostino.[1] Noi abbiamo avvertito che la onnipotenza divina, prima di creare, non ha significato alcuno; ed ora aggiungiamo che la stessa onnipotenza può tutto, meno l'assurdo e l'impossibile. Ora è assurdo ed impossibile il passaggio dal nulla all'essere, avvenuto per semplice arbitrio divino, perchè l'essere divino non comporta un arbitrio, che sia in grado di fare quel che non è possibile in modo alcuno.

Il simigliante non avviene, ammessa la creazione necessaria, fondata nella necessaria relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso. In tal caso il passaggio dal nulla all'essere non è arbi-

[1] *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, cap. VI.

trario, riducendosi, come tale, all' impossibile passaggio dal nulla assoluto all'essere, ma sì è necessario, e importa il possibile passaggio da una causa, che verso altro è potenziale effetto, ad un effetto attuale. Onde vedesi che il passaggio dal nulla all' essere procede da un nulla relativo, cioè da qualcosa, che sta per essere necessariamente, a cui corrisponde necessariamente qualcosa esistente. Tale è il significato dialettico della creazione *ex nihilo*. La quale, così intesa, è fatto importantissimo, senza alcuna contraddizione. E per fermo, non potendo ammettere che la creazione sia passaggio dall' essere all' essere, nè passaggio dal non essere all' essere, nè passaggio da un modo di essere ad un modo di essere, dee affermarsi che la è passaggio da un essere, come effetto ideale e potenziale, ad un essere, come effetto reale ed attuale.

Il passaggio dall'essere all'essere è impossibile, perchè l' essere, senza più, come tale, è incomunicabile: vive a sè stesso in modo intrinseco, e non può trascorrere all' estrinseco. Nel caso nostro è la *Mente*, che, come *essente*, è in necessaria relazione a sè, e costituisce Dio, quale prima *sostanza* co' suoi modi inerenti e incomunicabili. Il passaggio dal non essere all'essere è del pari impossibile; attesochè non possa avvenire per nessun miracolo di logica che il nulla, siccome nulla assoluto, produca alcuna cosa. *Ex nihilo semper nihil.* Il passaggio da un modo di essere a un modo di essere è ancora impossibile, anzi doppiamente impossibile. Da prima impossi-

bile, non potendo concepire come un modo, inerente nell' essere, possa distaccarsi dall' essere cui inerisce. Di poi impossibile, non potendo concepire come un modo, distaccatosi dall'essere, possa seguitare ad essere, quale semplice modo in alcuna maniera distinto. Il panteismo, comunque si escogiti, agitasi fra coteste due intrinseche contraddizioni e impossibilità. Il passaggio da un essere, come effetto potenziale, ad un effetto attuale, è possibile, e fondasi nel principio di causa; giusta il quale ogni causa è potenziale effetto, ed ogni effetto è qualcosa attuale distinta dalla causa (Lib. I, c. IV, n. VI). Siffatta relazione fra un effetto potenziale ed un effetto attuale, fondata su d'una causa concreta, è la creazione non arbitraria, sì necessaria; e tale relazione può considerarsi come fra il nulla e l'essere, tolto il nulla in significato relativo, ciò è a dire per qualcosa, che può esistere, e non per anco esiste.

Noi, in ogni relazione, finchè non iscorgiamo qualcosa d' identico, non sappiamo, nè possiamo concepirla, essendo la relazione l'*altro* dell' *uno*, il *diverso* dell' *identico*. Laonde nella relazione creativa fra Dio e la natura dee infine trovarsi pur qualcosa d'*identico*. Ora l' *identico* può giacere nel nulla assoluto? Nè manco per sogno; e pure la creazione affatto libera incorre in quest' altro mostruoso assurdo: di porre nel nulla assoluto qualcosa d' *identico* fra Dio ed il mondo. Può l' *identico* giacere nel puro essere, o in un modo dell' essere? Può senza dubbio, ma tale identità è dimezzata relazione: è l' *uno*

senza l'*altro*, è l'*identico* senza il *diverso* (Lib. I, c. III, n. IV; c. IV, n. VI). In tale dimezzata relazione fondasi ogni maniera di panteismo, come ogni maniera di monoteismo fondasi nel nulla assoluto, che, come tale, è nulla relazione.

Dove, adunque, si giace l'*identico* nella relazione creativa fra Dio ed il mondo? Nel puro essere, no: nel puro nulla, nè manco. L'*identico*, in tale relazione, vuol trovarsi in un *identico*, che complica il *diverso*, in un *uno*, che complica l'*altro*. Ma se tale *identico*, e tale *uno* non è il nulla assoluto, non è l'essere assoluto, è l'essere assoluto in relazione ad altro distinto da sè stesso, cioè è l'assoluto in relazione al relativo. Siffatta relazione è l'*identico*, che complica il *diverso*, e siffatto *identico*, complicante il *diverso*, consiste nell'effetto ideale, generatosi in Dio, che dee rigenerarsi come effetto reale fuori di Dio. Laonde ci venne stabilito che il principio di causalità è compiuta relazione, perchè in esso s'inverano a perfezione i due elementi della compiuta relazione, vale a dire l'*identico* ed il *diverso*. La creazione è appunto relazione di causalità.

VIII. Finchè si dice che la creazione sia causalità, senza più, non ancora dicesi nulla. L'importante è di chiarire l'indole della causalità, scorgendo l'*identico* ed il *diverso* che v'interviene: e come essa, in tal guisa chiarita, si applichi alla creazione. Noi tanto abbiamo fatto, radicando la creazione nella *Mente*, non come *essente*, come *efficiente*, ch'è quanto dire non nella relazione verso sè stessa, in cui tutto è

identico, sì nella relazione verso altro distinto da sè stesso, in cui ha luogo l'*identico* ed il *diverso*. L'*identico* sta nella stessa *Mente*, che genera e rigenera; ed il *diverso* consiste in tutti gli effetti ideali generati, che abbiamo appellati sommi generi potenziali; mediante i quali sussistono tutti gli effetti reali rigenerati, che formano i sommi generi attuali della natura, dichiarati non agenti modali ed apparenti d'una sola sostanza, sì agenti individuali e sussistenti, connessi senza dubbio infra loro, ma pur sempre distinti e irreducibili (Lib. III, c. I, n. VI, VII).

Il Fontana, valentissimo giovane, che con esquisita gentilezza ha scritto del mio primo volume, ha forte dubitato che nel mio sistema dialettico la « diversità resti involta nella oscurità del nesso causale ». [1] Spero, dopo la lettura di questo secondo volume, che il dubbio in lui si dissipi. Del resto, devo pur dirlo. In ogni nesso causale avanza sempre qualcosa di oscuro; e la ragione è, che in tale nesso noi siamo costretti, per necessità dialettica, di presupporre che l'*identico* produca il *diverso*, che l'*uno* effettui l'*altro*, senza poter intuire il procedere del *diverso* dall'*identico*, e dell'*altro* dall'*uno*. Nè possiamo rivolgerci ai nessi causativi della natura, a poter meglio intendere il nesso causativo fra Dio e la natura. Noi, nel concetto dialettico della natura, siamo stati costretti a confessare un principio supremo mentale e cau-

[1] *La filosofia delle scuole italiane*, Vol. X, pag. 248.

sale, per ispiegare il collegamento delle varie forze naturali. Anche ora si è pervenuti alla dialettica presupposizione d'una necessaria creazione, giovandoci de' fatti di natura, sovrattutto come sono stati osservati dall' Agassiz. Al presente aggiungiamo cosa che qui cade in acconcio; ed è, che allora possiamo intender meglio il principio di causalità, quando si può scorgere che vi si agita per entro una mente. Finchè non si arrivi ad una mente operosa in seno della causalità; questa, che rimane sempre in gran parte inesplicabile, si trasforma in pretta casualità, cioè in negazione d' ogni vera causa. La causa vera implica questa condizione essenzialissima: che un' identica causa possa produrre diversi effetti. A poter avverarsi tale condizione, è necessario da prima che l' effetto inesista, nella sua idealità, nella causa, perchè se vi inesistesse nella sua realtà, si confonderebbe affatto con la causa; e di poi è necessario che l' effetto, nella sua realtà, esista fuori della causa, perchè se non esistesse anche in tal maniera, non si distinguerebbe sostanzialmente dalla causa. Ora, tutto ciò può aver luogo, supponendo per causa prima una *Mente*. Una causa prima, in quanto *Mente*, è in grado di concepire e di partorire dentro di sè degli effetti ideali, e di convertire fuori di sè gli effetti ideali in effetti reali. Pongasi che la causa prima non sia *Mente*, diventa impossibile il principio di causalità, mancando del tutto l' effetto ideale, inesistente nella causa, e l'effetto reale, esistente fuori della causa. La quale

dimostrazione irrepugnabile giova anche a riconfermare che Dio sia davvero *Mente suprema dell' universo.*

Oggi alcuni hanno penetrato che il vero ed assoluto fondamento della causalità dovea rinvenirsi in un principio superiore al mondo meccanico. Lo Schopenhauer e l' Hartmann hanno avvisato rinvenire tale fondamento in una volontà assoluta inconscia. Sì, una volontà è innegabile, ma una volontà, così concepita, si trasforma senza dubbio in uno strumento meccanico del mondo; laddove dagli stessi nostri filosofi cercasi un principio superiore ad ogni mondano meccanismo. L' Hegel ha posto il fondamento della causalità in un' idea inconscia, della quale ha descritto il necessario e immanente movimento dialettico. Sì, un' idea è anche innegabile, perchè ogni cosa è per l' idea, ma un' idea, che non si appoggi in qualche principio intelligente ed efficiente, è assolutamente inconcepibile, infeconda, inoperosa. Il Lotze ha allogato il fondamento della causalità in un ente infinito, in cui si comprendono e per cui concatenansi tutte le cose finite. Sì, un tale ente è pure innegabile, ma un ente infinito, confessato senza differenza ed attinenza di sorta, fa della causa e degli effetti una mostruosa confusione; nonostante che il Lotze faccia mirabili sforzi nel suo Microcosmo di distinguere in modo sostanziale la causa universale dagli effetti parziali. L' Herbart ha negato un vero ed assoluto fondamento della causalità, perchè tale fondamento sarà sempre contraddittorio: contraddit-

torio, se trascendente, non potendosi intendere le azioni d' un Reale su l' altro Reale con un Reale trascendente; contraddittorio, se immanente, perchè dovrebbe esser pensato tutt'uno con i suoi contrassegni Reali. Sì, tutto ciò è eziandio innegabile, ma non seguita mai che si possa far senza di un assoluto fondamento dell' universa causalità. L' Herbart, per aver abbandonato siffatto assoluto fondamento, ha ridotto l' universo nella sua metafisica generale (Allgemeine Metaphysik) ad un pluralismo di Reali, ciascuno causa e monade per sè, avente proprii contrassegni, senza che possa indagarsi una ragione della necessaria connessione de' moltiplici Reali.

Tutti cotesti *sì*, purgati già dal loro esclusivismo sofistico, compongonsi ad armonia nel nostro primo dialettico della *Mente essente ed efficiente*. Questa *Mente* è volontà, idea ed entità infinita, nella necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè; e, come tale, è il vero ed assoluto fondamento della universa causalità. La *Mente*, per la relazione verso sè, è trascendente; per la relazione verso altro, è immanente. La trascendenza, che non sia rappresentativa e sofistica, significa semplice differenza da Dio al mondo; per modo che essa non importa un di là dal mondo, affatto contraddittorio e impossibile. La immanenza, che non sia suppositiva e sofistica, importa intima attinenza di Dio col mondo: attinenza continua e non discontinua, necessaria e non arbitraria, ma sempre attinenza e non mai medesimezza fra Dio ed il mondo.

La trascendenza e la immanenza, delle quali io discorro, saranno sempre difficili a concepire; giacchè sarà sempre difficile per la ragione umana intendere la essenziale differenza ed attinenza fra Dio e la natura. Ma almeno nel nostro filosofare si scansa il contraddittorio, non propugnando co' monoteisti una trascendenza impossibile, che separa Dio dal mondo, nè co' panteisti una immanenza impossibile, che confonde Dio col mondo: trascendenza e immanenza, alle quali ha alluso l' Herbart,' e che giustamente ha dichiarate insostenibili. Oggimai uno spiritualismo, non da burla, dee affermare una trascendenza, che non escluda la immanenza; ed una immanenza, che non escluda la trascendenza; il che si consegue, dichiarando la creazione continua e necessaria, non discontinua e libera. Lo spiritualismo sarà da burla, o che si difenda una trascendenza, da cui si escluda la immanenza, o che una immanenza, da cui si escluda la trascendenza; perchè nel primo caso incorresi in uno smascherato misticismo, e nel secondo caso in uno smascherato materialismo.

IX. La dottrina teologica della creazione libera e discontinua ha cagionati nella scienza ben altri pessimi risultamenti. Per essa si sono immessi nell' azione creativa i due concetti del tempo e dello spazio dal loro lato discontinuo; e con ciò si è venuti nella scienza a problemi parte insolubili, parte ridicoli. Se Dio crea in modo libero e discontinuo, era naturale il ricercare un momento del tempo in cui risolse a creare.

Prima che sia venuto siffatto momento, era indispensabile un tempo di ponderazione e di esitazione; altrimenti il risolversi a creare è inconcepibile. E dove si prenderà in Dio cotesto momento del tempo? e come in Lui potrà affermarsi uno stato incerto e dubbioso? Nè ciò basta.

Risolutosi a creare, la creazione libera e discontinua ha dovuto avere un principio, un mezzo, un fine, ch' è quanto dire la successione de' tre momenti del tempo, fra loro distinti. E in che modo pensabile tale successione di momenti in Dio, se Dio per i medesimi teologi è atto uno, identico, eterno? e come pensabile fuori di Dio, se nel caso è per esistere, e non per anco esiste ciò che può succedere? Si affermerà che la creazione libera e discontinua non è avvenuta nel tempo, ma per essa è incominciato il tempo. Se non è avvenuta nel tempo, come sarà più una libera e interrotta determinazione d' operare? Se per la creazione comincia il tempo, prima dunque non v' era il tempo; e Dio per conseguenza creava fuori del tempo. Se creava fuori del tempo, come per la creazione comincia il tempo?

Ciò che succede suppone ciò che esiste, perchè niente succede, se niente esista. Ciò che esiste suppone un punto in cui esista, perchè niente esiste, se non v' ha un luogo in cui esista. Dunque la creazione libera e discontinua non solo dimanda un momento di tempo in cui avvenga, richiede eziandio un punto di spazio in cui si compia. Dove si troverà tale punto di spazio? Forse in Dio? Forse fuori di Dio? Come

in Dio trovarsi lo spazio, or s' intende discreto, nelle sue tre dimensioni di larghezza, di lunghezza e di profondità? Come trovarsi lo spazio fuori di Dio, se nel caso presupponesi che Dio non abbia ancora creato: e prima d' aver creato, non è ammissibile fuori di Dio qualsiasi punto largo, lungo e profondo?

Dato e non concesso che tale punto esista fuori di Dio, dee cotesto punto esistere in altro punto, questo in altro, e così via via, finchè si arrivi ad una sconfinata larghezza, lunghezza e profondità, ch' è quanto dire ad uno spazio indefinito. Costretti ad affermare tale spazio indefinito, si è del pari costretti ad affermare un tempo indefinito, essendo il tempo il medesimo spazio, in quanto si muove; e per conseguenza dee affermarsi, prima della creazione, non solo una sconfinata larghezza, lunghezza e profondità, che sono le tre dimensioni dello spazio, anche uno sconfinato passato, presente ed avvenire, che sono le tre misurazioni del tempo. Per tutto ciò avviene che mentre la creazione libera e discontinua ammette la produzione, per la prima volta, dal nulla dello spazio e del tempo; essa richiede per necessarii precedenti lo spazio ed il tempo, come sconfinata moltiplicità di punti coesistenti e di momenti precedenti.

Quest' ultima conclusione è la ricapitolazione di tutte le assurdità, alle quali trae la creazione libera e discontinua, ragguagliata co' due concetti del tempo e dello spazio. Con la creazione necessaria e continua si scansa almeno l' assurdo.

Certo, con essa tutte le cose non procedono piane e lisce, ma lo scopo della scienza è di evitare l'impossibile, non il difficile. Il giorno che la scienza promettesse di far sapere tutto, in modo facile, sarebbe un giorno assai malauguroso per lei; perchè ciò darebbe indizio sicuro d'esser capitata fra le mani di ciarlatani. Difficoltà, dunque, non possono, nè devono mancare nella scienza. Veggiamo intanto come per la creazione necessaria e continua si rendano possibili i due concetti complessivi dello spazio e del tempo; sì che con essa creazione facciano questi due concetti armonia dialettica.

X. Per noi la creazione è necessaria rigenerazione, procedente da necessaria generazione. Tale necessaria rigenerazione e generazione è continua, perchè continua è la relazione dell'infinito verso il finito, su la quale relazione radicasi la fecondità generativa e rigenerativa della creazione. Per la fecondità generativa si hanno i sommi generi potenziali; dai quali, per fecondità rigenerativa, procedono i sommi generi attuali. Fra i generi potenziali ed attuali sono da noverare lo spazio e il tempo, anzi da noverarli in primo luogo; perchè affermati essi, tutti gli altri ponno affermarsi, laddove essi negati, tutti gli altri devono negarsi. Siccome, infatti, qualunque cosa, materiale o immateriale che sia, è impensabile fuori di qualche luogo e di qualche stato, o, ch'è lo stesso, fuori dello spazio e del tempo; così tutti i generi, concernenti le cose materiali ed immateriali, presuppongono i due generi dello

spazio e del tempo. Sembra che le cose materiali debbano pensarsi solamente in qualche spazio, e che le cose immateriali solamente in qualche tempo. Tale fu l'avviso del Kant; pure, a ben guardare, trovasi che le cose materiali ancor sono nel tempo, essendo nella loro totalità sottoposte al moto, ch'è temporaneità, e le cose immateriali ancor sono nello spazio, trovandosi sempre, quantunque inestese, presenti in qualche luogo e non altrove; il che è spazialità. Dunque lo spazio ed il tempo sono condizioni necessarie a pensare qualunque genere; in modo che, dopo dell'ente, ch'è il genere supremo per eccellenza, sono i generi che comprendono tutti gli altri generi materiali ed immateriali, e devono perciò trovarsi fra i primi generati e rigenerati dellà mentale ed universale efficienza.

Ciò posto, lo spazio ed il tempo, in quanto generati, sono puri. Come puri, non hanno limiti di sorta, e s'identificano con l'infinito. Tanto lo spazio, quanto il tempo puri, sono due circoli infiniti, aventi per unico centro la *Mente*; che, nella necessaria relazione verso altro, genera l'altro dentro di sè, proporzionato a sè; e quest'altro è lo spazio, come dilatazione infinita, o, ch'è lo stesso, come immensa contenenza, ed il tempo, come durazione infinita, o vogliasi come eterna immanenza. Lo spazio ed il tempo infiniti sono potenzialmente lo spazio ed il tempo finiti. Di qui avviene che ogni spazio finito e limitato presuppone uno spazio maggiore, e questo altro maggiore, sino all'infinito; ed ogni tempo finito

e limitato suppone un tempo maggiore, e questo altro maggiore, sino all'infinito. Il che prova d'un modo inconcusso tre cose importanti: la prima, che lo spazio ed il tempo, nel loro significato originario, sono infiniti, generati ab eterno in seno dell'infinito; la seconda, che lo spazio ed il tempo sono anzitutto qualcosa d'incorporeo, di puro; la terza, che se mancasse ogni altra dimostrazione a favore dell'infinito, questa dello spazio e del tempo finiti, che arguiscono sempre uno spazio ed un tempo infiniti, basterebbe sola ad affermare un essere infinito nell'universo.

Lo spazio ed il tempo, in quanto rigenerati, si distinguono dall'infinito. Sono corporei ed impuri: vanno soggetti a limiti, e i limiti sono, per lo spazio, i varii punti, che compongono la estensione, dante luogo alle tre dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità; e i limiti, per il tempo, sono i varii momenti, che formano la successione, sottoposta alle tre misurazioni del passato, del presente e del futuro. La rigenerazione, attuandosi fuori della *Mente suprema dell'universo*, ha per necessario portato la limitazione negli obbietti rigenerati, e prima di tutto nello spazio e nel tempo, che sono gli obbietti rigenerati, per i quali ponno esistere tutti gli altri obbietti rigenerati. Se non si fosse provato che la rigenerazione è necessario processo dall'intrinseco all'estrinseco, sarebbe vano intendere come la necessaria rigenerazione sia necessaria limitazione. Questa limitazione non consiste, come nel panteismo, in una sostanza

infinita, che limitasi in varii modi finiti; il che è assurdo, ripugnando che una sostanza abbia modi opposti a sua natura. La limitazione, nel nostro sistema, consiste in un effetto generato distinto, e rigenerato distinto e limitato da una causa infinita. Voglio dire che se per la generazione abbiamo solo distinzione, senza limitazione, rimanendo tuttavia il generato in seno del generante; nella rigenerazione abbiamo distinzione e limitazione insieme, perchè il rigenerato resta fuori del generante, e per questo rendesi d'ogni verso limitato. Da tutto ciò avviene che lo spazio ed il tempo, in quanto generati, sono puri, incorporei, illimitati, infiniti; in quanto rigenerati, sono impuri, corporei, limitati, finiti.

La creazione è continuo e necessario processo dalla generazione alla rigenerazione, e perciò continuo e necessario processo dallo spazio e dal tempo illimitati allo spazio ed al tempo limitati, o, ch'è lo stesso, dalla dilatazione e durazione infinita alla estensione e successione finita. Questi opposti termini, interveneuti nello spazio e nel tempo, non sono contraddittorii, sì contrarii; e, come tali, hanno il loro termine medio, in cui necessariamente si trovano sotto diverso rispetto. Il termine medio in cui si trovano armonizzati, è la *Mente suprema dell' universo;* che, generativa, abbraccia lo spazio ed il tempo infiniti, rigenerativa, lo spazio ed il tempo finiti. Lo spazio ed il tempo infiniti sono potenzialmente finiti, perchè i due generi potenziali concernono l'infinito verso altro distinto da sè; e quest'altro è

appunto il finito. Per la creazione ciò ch'è potenziale rendesi attuale. In conseguenza per essa lo spazio ed il tempo diventano attualmente finiti, e tutte le varie forze di natura ci si porgono nello spazio coesistenti e nel tempo succedenti. Onde il Petrarca:

Ogni cosa mortal tempo interrompe.

Tale è la fecondità della creazione divina, fecondità continua e necessaria, così com'è continua e necessaria la relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso. Di tale fecondità il portato continuo e necessario è la natura, il cui concetto dialettico stabilito, or si è compiuto col concetto dialettico della creazione. Dalle cose dette si par manifesto che la natura è varietà di effetti attuali, corrispondenti ad effetti potenziali, procedenti gli uni e gli altri dalla *Mente suprema dell' universo*, come da suprema causa creatrice dell'universo. Convertiti gli effetti potenziali in effetti attuali, sussistono ed operano; e sussistendo ed operando, generano e rigenerano per forza loro comunicata dalla prima forza dell'universo. Di tal guisa alla fecondità continua e necessaria dell' azione divina si disposa la fecondità continua e necessaria dell'azione mondana; e per le due fecondità, maritate insieme, la natura diventa il fatto più antico e più nuovo, più vecchio e più giovane; e la sua storia occupa uno spazio ed un tempo indefiniti, inintelligibili, senza uno spazio ed un tempo infiniti.

XI. I teisti esclusivi, che sono difensori della creazione libera, probabilmente vedranno nella nostra creazione necessaria il *caos*, più che il *cosmos*; la disarmonia sofistica, più che l'armonia dialettica. Una creazione necessaria, che sia per giunta necessaria rigenerazione, non può non indurre che funeste contraddizioni in Dio e nel mondo. Un Dio necessariamente creatore, si dirà, è un Dio sottoposto inesorabilmente al fato. Gli antichi scrissero di Giove: *Me quoque fata regunt*; ed il fato, appo gli antichi, era un'intrinseca contraddizione. Era qualcosa di *primo*, avanti all'essere *primo* per essenza; ed oltre a ciò, era qualcosa di cieco, d'irrazionale, [1] affatto opposto ad un essere, ch' è Mente per essenza. Dio, a dir vero, non è il *fato* degli antichi, ma nè pure è il *libero* de' moderni, a cagion che nell'uno e nell'altro caso s'introduce in Dio, per diverse vie, il cieco, l'arbitrario, il capriccioso. Concedere a Dio una libertà d' *indifferenza*, consistente nel fare o non fare, nel fare in un modo o in un altro, è costruirci un Dio a nostra immagine, soggetto consapevolmente a velleità meschine e bizzarre. Costringere Dio ad una fatalità irragionevole, è renderlo schiavo inconsapevole di cieca e stolta operosità. Dio è il *necessario*, salvo che il *necessario razionale*; ed essendo il *necessario razionale*, è anche il *libero razionale*, cioè l'essere e potere che fa ciò che dee necessariamente venir fatto, con piena intelligenza e compiacenza

[1] ZELLER, *Die philos. d. Griec.*, P. II, Introd.; ed. cit.

di farlo. Cotesta libertà, solamente degna di Dio, non manca nella creazione; ma essendo essa in fondo in fondo necessità razionale, noi dichiariamo senza più la creazione necessaria e non libera.

Il Rosmini, in diversi luoghi delle sue opere, è favorevole alla creazione libera, nel senso che sia dessa effetto di semplice beneplacito divino. Così intesa, inclina a chiarirla arbitraria in questo significato: ch' è un atto di cui non si trova ragione nè cagione al di fuori di esso.[1] Tale opinione egli porge con un certo timore, non sia per produrre dello scandolo. Altrove crede di giustificarla, osservando che un atto, benchè arbitrario, può esser logico, se non involga contraddizione.[2] Il malanno è, che l' atto arbitrario, come tale, è sempre contraddittorio. In tutto ciò il filosofo roveretano mostra la sua solita penetrativa, sforzandosi a legittimare l'arbitrario, inutilmente. Il che non ha luogo, chiarendo l' atto creativo necessario, fondato nella necessaria relazione di Dio verso la natura. In tale necessaria relazione v' ha gli effetti ideali e potenziali, che rendono l' atto creativo un atto ragionevolmente necessario.

Conosco bene che i più tengono la relazione dell' infinito verso il finito per una semplice possibilità; la quale può o non può avere la sua attualità estrinseca nella esistenza del mondo.

[1] *Le Stresiane*, Dial. IV, scritto dal Bonghi. Nei *Saggi di filos. civile*, Vol II, pag. 44; Genova, 1855.

[2] *Teosofia*, Vol. V, pag. 137; Intra, 1874.

Il quale comune opinare, appo i teisti esclusivi, trova un appoggio in questo: che il mondo essendo contingente, il contingente significa d'ordinario ciò che può esistere o non esistere; sì che ad esso corrisponda una possibilità ideale della stessa natura, cioè che possa o non possa avere la sua attualità estrinseca. Di qui s'inferisce senza più, che la creazione sia libera di *libertà d' indifferenza*, consistente nel potere di creare o di non creare, di creare in un modo o in un altro. Siffatta è in breve, a rispetto della creazione, tutta la sostanza della dottrina teistica esclusiva, ancor oggi avvocata da varii teologi e filosofi, in ispecie dal nostro Gioberti, che sollevò a Primo filosofico la divina creazione. Pognamo che un tale opinare abbia in questo lavoro confutato qua e là, e me ne sia occupato ex-professo in altri scritti; [1] pure al presente dovendo assodare per ogni verso la necessità intrinseca alla creazione, sono costretto a toccare per sommi capi quello che altrove ho a dilungo esposto.

Primieramente è da por mente, che la relazione dell' infinito verso il finito non è una possibilità astratta, che possa o non possa avere la sua attualità reale, sì bene è una possibilità concreta, che non può non avere la sua attualità reale ed estrinseca. Il possibile astratto distinguesi dal possibile concreto per questo: che il primo è un mero concetto della nostra mente, il quale può o non può attuarsi fuori di noi; lad–

[1] Vedi di questo lavoro Vol. I, pag. 350, in piè di pagina.

dove il secondo è un' idea feconda, in via d' attuazione, o anche una potenza nel suo movimento iniziale; in modo che non può non attuarsi di fuori. Se nella logica si è spesso ripetuto *a posse ad esse non valet illatio*, questa sentenza vuol riferirsi al possibile astratto; tanto più che sia stata promulgata nella logica formale, per sè stessa astratta. Rapportando essa sentenza anche al possibile concreto, dovria darsi un addio in tutta la metafisica al nesso necessario fra la potenza e l' atto, fra l' idea e la cosa, fra la causa e l' effetto, e in generale a tutte le relazioni necessarie fra i termini diversi e contrarii (Lib. I, c. III, n. V). Non credo poi che alcuno voglia avere in conto di possibilità astratta la relazione dell' infinito verso il finito; attesochè se gli stessi teologi cristiani hanno tale relazione per essenziale e necessaria (altrimenti Dio non saria più il principio universale di tutto), ripugna che la possibilità ideale del mondo, fondata in essa relazione, sia astratta, ch' è quanto a dire accidentale ed arbitraria. Di che vedesi, che il concetto di possibilità, intercedente fra Dio ed il mondo, più che invalidare, convalida la necessità intrinseca della creazione.

Nè tale necessità trova difficoltà insuperabile nel fatto del mondo contingente, come hanno arbitrato i teisti esclusivi. Costoro, a un dipresso, ragionano a questa maniera: Il contingente è un effetto, che può esistere o non esistere; il mondo è contingente, dunque presuppone una causa che può operare o non operare, ciò è a dire libera e

non necessaria. Dato e non concesso che questo ragionamento sia vero, bisogna dare e non concedere, che anche quest' altro ragionamento sia vero. Il contingente arguisce il necessario; il mondo è contingente, dunque arguisce il necessario: il che importa causa necessaria e non libera. Come cavarsi d' impaccio, se abbiansi due conclusioni contraddittorie dal medesimo principio? In simili casi bisogna toglier di mezzo l'equivoco, che al presente sta nel significato, annesso al contingente. Il contingente, nel suo significato vero, è *ciò che può esistere per altro*, come il necessario, nel suo vero significato, è *ciò che può essere per sè stesso*. Appunto perchè il necessario è il *per sè stesso*, il contrario di esso è impossibile; e giusto perchè il contingente è il *per altro*, il contrario di esso è possibile. Adunque il contingente essendo sempre il *per altro*, presuppone sempre una causa per cui esiste. Come sia tale causa, se necessaria o libera, non è lecito in modo alcuno derivare dalla nuda notizia del contingente. Ecco spiegato ne' due ragionamenti allegati, dallo stesso contingente procedere due inferenze contraddittorie, cioè la libertà e la necessità della causa creativa. Ma noi, per altra via, avendo provato, che la causa creativa gode intrinseca necessità, questa causa rimane tale assolutamente; a cagion che il contingente, per sua natura, comporta ancora causa necessaria.

XII. I teisti esclusivi, a queste mie dichiarazioni, aggiungeranno certo altre obbiezioni. A loro sembrerà che la creazione necessaria torni

sempre funesta, in quanto induca sempre sofistica confusione fra Dio ed il mondo. Non si persuaderanno facilmente che nella creazione necessaria salvasi sempre la distinzione da Dio al mondo, senza che si trasformi in sofistica separazione, che indurrebbe il sofistico dualismo di fare di Dio e del mondo due esseri infiniti ed indipendenti. I teisti esclusivi, senza volerlo, incorrono in tale dualismo; laddove potrebbero contentarsi d' un dualismo dialettico, che distingue, senza mai scindere Dio dalla natura. Eglino credono che la relazione necessaria fra due termini importi sempre assoluta identità, perchè in ogni relazione necessaria l' un termine dee contenersi nell' altro, dee coesistere con l' altro, e dee procedere dall' altro. Insomma, per loro avviso, la creazione necessaria, ch' è appunto necessaria relazione, inferisce novella forma di panteismo, con la giunta di travisare il significato tradizionale della creazione.

Senza dubbio nella relazione necessaria l'un termine dee contenersi nell'altro, ma forse tale contenenza vuol esser sempre attuale? Se dovesse esser sempre attuale, avrebbesi identità senza diversità. Potendo esser attuale e potenziale, egli avviene, che, se è attuale, l'*identico* contiene l'*identico*, se potenziale, l'*identico* contiene il *diverso*. Di qui consegue che Dio è sempre Dio, attualmente, e che Dio è sempre il mondo, potenzialmente; vale a dire verso sè è il *teos*, e verso altro è il *teocosmos*. Da ciò non deriva panteismo di sorta. I medesimi nostri op-

positori confessano in Dio un mondo ideale e potenziale. Pure, si replicherà: il panteismo deriva non dal porre in Dio un mondo potenziale, sì bene dal volere che un tal mondo producasi fuori di Dio anzi necessariamente, che liberamente. Nessuno certo vorrà negare tre veri importanti al proposito: 1.° Che un siffatto mondo si trovi in Dio per qualche scopo; 2.° Che tale scopo debba esser estrinseco a Dio; 3.° Che Dio non possa non conseguirlo. Ora, da siffatti veri che seguita? Seguita che il mondo ideale in Dio essendo ordinato ad uno scopo estrinseco, tale scopo dee necessariamente compiersi.

Ciò nullameno si aggiungerà: Dio, fra tanti mondi ideali e possibili, è in grado di sceglierne uno, e questo di realizzare a modo suo, acciocchè ottenga l'ottimo de' mondi. Il concetto di creazione libera, fra tante illusioni, ha prodotta anche quella dell'ottimismo; che in sostanza è antropomorfismo. Dio ha nella sua mente infiniti mondi possibili! Dio può scegliere tra infiniti mondi! Dio sceglie il migliore, anzi l'ottimo fra essi! In tutto ciò vi ha del serio? Per me dico no, mille volte no. Dio sceglie! E può darsi scelta non preceduta da incertezza? e, da altra parte, è ammissibile un Dio incerto prima di scegliere? Dio ha infiniti mondi possibili nella sua mente! E per quale scopo? Perchè sia in grado di scegliere. Ma in tale risposta v'ha manifesta petizione. E poi se Dio non è un mortale qualunque, che dee ponderare e calcolare per isceglierе; il parlare di scegliere è vaniloquio. Ma alla fin fine si ri-

piglierà: se la libertà è una perfezione, perchè toglierla a Dio? Io vo' togliere a Dio quella libertà di *scelta*, *d'indifferenza*, ch'è propria dell'uomo, di quest'essere perfettibile. La libertà, nella sua assoluta perfezione, come attività di operare conforme a legge, in sostanza razionale necessità, non manca a Dio.

In ogni relazione necessaria l'un termine dovendo coesistere con l'altro, ne viene che sia eterno non meno Dio, che il mondo. Già S. Tommaso, con la sua solita giustezza; prova non esser impossibile l'esistere del mondo ab eterno e in eterno. [1] Al proposito vuole aggiungersi che Dio essendo eterno in modo assoluto, vale a dire per sè stesso, non va soggetto alle vicende della vita e della morte, del nascere e dell'appassire. Il mondo, al contrario, essendo eterno in modo relativo, cioè per altro, va sottoposto a nascere e perire, a sorgimento e deterioramento. Di qui il mondo, nella sua totalità, è sempre eterno, o meglio coeterno; e perciò sempre nato e creato ab eterno, sempre nascituro e creaturo in eterno. Il mondo, nelle sue specialità fenomeniche, è perituro, perchè in esso i fenomeni passano continuo, e le sostanze restano in eterno. Dunque Dio ed il mondo sono eterni, senza confondersi. Così pure i due esseri ponno predicarsi infiniti, necessarii, senza confondersi, attesochè Dio sarà sempre eterno, infinito, necessario in modo assoluto, cioè per sè stesso, ed il mondo sarà sem-

[1] *S. Theol.*, Part. I, Q XLVI, art. 1, 2.

pre eterno, infinito, necessario in modo relativo, cioè per opera altrui.

Finalmente si obbietterà: se in ogni relazione necessaria l'un termine dee procedere dall'altro, il mondo procederà da Dio, e si confonderà con Dio. Sì il mondo procede da Dio, come conseguenza necessaria da necessario principio; se non che, come conseguenza necessaria estrinseca da necessario principio intrinseco. Giusto perchè il mondo è sempre conseguenza necessaria estrinseca, rimane sempre nella natura contingente, ossia ciò che esiste necessariamente per altro. E giusto perchè Dio è sempre necessario principio intrinseco, resta sempre nella natura necessario, ovvero ciò che esiste necessariamente per sè stesso. Così fra Dio ed il mondo v'ha armonia dialettica, cioè nè separazione, nè confusione, ma necessaria distinzione e relazione.

Il Mamiani, con fino accorgimento, ha riconosciuta necessaria la creazione, quantunque ci sembra che abbia tale necessità assai male raccomandata alla volontà divina verso il bene. In ogni modo, egli ha colto con molta verità il concetto del contingente, là dove scrive: Il mondo è contingente, perchè non ha in sè medesimo nè può avere la necessità dell'esistere; e questa viengli dal di fuori ed a lui rimane *aliena* ed *estrinseca*.[1] Anche il Ferri, nella sua pregevole opera della *Storia della filosofia italiana* ecc., ha accettata necessaria la creazione,

[1] *Confessioni d'un metafisico*, num. 92; ed. cit.

se non voglia farsi di Dio un despota, che vuole ed opera senza ragione.[1] Forse il medesimo Gioberti, e qualche indizio si ha nella *Protologia*, avrebbe abbandonate due cose arbitrarie, che guastano tutto il suo sistema filosofico; e ciò sono: la libera creazione da parte di Dio, e la immediata intuizione di Dio creante da parte dell'uomo, se vita più lunga, o almeno più tranquilla gli fosse stata concessa. Io devo, per altro, confessare che nessun filosofo ha tanto influito nell'animo mio per difendere necessaria la creazione, quanto lo Scoto Erigena, di cui ho accennato il mirabile processo creativo necessario dall'assoluto al relativo (Lib. II, cap. V, num. V).

XIII. Cade ora in acconcio esaminare le varie obbiezioni mosse nel secol nostro contro la creazione divina, non meno dagli speculativisti che da' positivisti esclusivi, o vogliam dire dagli idealisti e da' materialisti. Per me la scienza è figlia a un tempo della osservazione e della ragione, e quindi in ogni quistione non si viene a buon risultato, dove si adoperi o la sola osservazione, o la sola ragione. Nel caso nostro, giovandoci della osservazione, abbiam potuto accertare che sommi naturalisti contemporanei sono favorevoli alla creazione divina: il che importa non poco, a considerar l'indole positiva del nostro tempo. Giovandoci della ragione, siamo riusciti

[1] *Essai sur l'hist. de la philos.* etc., T. II, pag. 212; ed. cit.

a provare che la creazione divina dee esser necessaria, e ridursi ad una necessaria rigenerazione. Tanto l'osservazione quanto la ragione, ci hanno persuasi che il *come* della creazione rimanga a noi in gran parte celato; e non perciò dobbiamo negare il fatto, essendo sufficiente, giusta la sana avvertenza dello Stahl, di sapere spesso il fatto, senza saperne il *come*. [1] Gl'idealisti e i materialisti difettano in tali norme.

Gl'idealisti, e qui parliamo degl'idealisti assoluti, esclamano: o noi non conosciamo nulla, o noi conosciam tutto. [2] Facile a dirlo, difficile, anzi impossibile a provarlo, specialmente quando si tratti di ricerca intorno alle prime origini; della quale appena ci è dato di fare dialettiche presupposizioni. E poi che cosa di assoluto han saputo insegnarci gl'idealisti circa alle prime origini? Eglino, al proposito, hanno ripetuto ciò che sapevasi da gran tempo, sin dalla più rimota antichità, che cioè il divenire dell'idea sia tutta la legge originativa dell'universo. E con ciò si presume avere niente meno, che una scienza assoluta dell'universo? Ma se dell'idea non si sa nulla, proprio nulla, e del divenire si sa appena, ch'è perpetuo e monotono divenire, ci vuol davvero coraggio a proclamare cotesto niente sapere per assoluto sapere. Vero, che gl'idealisti replicheranno che sia impossibile assegnare i limiti al sapere umano. E perchè? Perchè nol possono

[1] Op. cit., pag. 71.

[2] Vera, *Ricerche sulla scienza speculativa*, pag. 35; Parigi, 1864.

gl' individui, che hanno varii limiti nel loro sapere; e nol può la mente stessa, la cui vita ed essenza consiste nella « più assidua e profonda aspirazione di superarli ».[1] Queste due ragioni, chi ben guardi, provano il contrario, provano cioè che il nostro sapere è limitato. Difatto, se il nostro sapere non fosse limitato, non sarebbero possibili varii limiti nel sapere degl' individui; e non sarebbe possibile nella mente l'assidua aspirazione a superare essi limiti.

La grandezza filosofica della Germania incominciò con una *Scienza di limiti*, che tale è appunto in gran parte la *Critica della ragion pura* del Kant, e si è in ultimo arrivati a negare ogni *Scienza dei limiti*. Manco male che in quella dotta e laboriosa nazione oggi si ritorna alla *Critica della ragion pura*, per istudiarvi i limiti sperimentali e razionali dell'umano sapere. Veggiamo frattanto per quali ragioni gl' idealisti assoluti hanno sostituito al creare divino il diventare ideale. La ragione delle ragioni è, che il creare divino non accordasi in modo alcuno col panteismo, che compenetra l' idealismo assoluto in tutte le sue parti, nel principio, nel processo, nel fine. Dal canto mio ricuso il panteismo, non perchè panteismo, senza più, come spesso ha praticata la critica filosofica in Italia, ma perchè il panteismo, anche nella sua ultima forma lambiccata, perdesi in circoli sofistici, per sè stessi inspiegativi, regressivi e inconciliativi (Lib. II, c. III, n. X).

[1] VERA, Opusc. cit., pag. 36.

È vano presumere che il creare divino si converta col diventare ideale. Il Vera scrive: La creazione, in qualunque modo si consideri, è un divenire, e Dio, creando, è divenuto, cioè a dire, non solo ha fatto che il mondo addivenisse, ma è addivenuto esso stesso, in questo senso che ha fatto quello che ha pensato.[1] Nelle quali parole ben si vede il panteismo della scuola hegeliana, non per nessuna maniera si scorge la identità fra il creare e il diventare; perciocchè come mai facendo quello che si è pensato, che sarebbe il creare, giusta il Vera, cotesto fare è diventare? Il concetto del diventare importa un subietto, che, modificantesi a grado a grado, si trasforma successivamente in varie fogge; per modo che le trasformazioni non si tragittano fuori del subietto che diviene. Il creare, per converso, importando, anche giusta il medesimo Vera, fare ciò ch'è pensato; cotesto fare è un produrre alcuna cosa estrinseca, che rimane sempre distinta da chi fa, come effetto da causa. Certo, il Vera scrivendo ciò che pensa, non diviene esso stesso scrittura; laddove esso stesso ben si trasforma da semplice uomo in scrittore ed autore. Insomma, il diventare è modificazione subiettiva e trasformazione intrinseca; dove che il creare è produzione obbiettiva ed effettuazione estrinseca; in guisa che il creare non possa ridursi a patto alcuno nel diventare, accettando anco per intero il senso che dà il Vera alla parola creazione.

[1] *Intr. alla filos. della storia*, pag. 333; ed. cit.

Gl' idealisti assoluti si sono di più rivolti a dirette obbiezioni contro la creazione divina. Eglino, infatti, hanno accusata di arbitraria e capricciosa la creazione divina, concepita per atto di libera onnipotenza divina. Di più, l'hanno dichiarata impossibile ed assurda, come produzione *ex nihilo*, perchè la creazione dovendo avvenire per una ragione, questa del sicuro non è prodotta dal nulla. In ultimo, l'hanno proclamata inutile, giacchè se Dio si ritiene necessaria relazione verso sè stesso, è inutile averlo anche per necessaria relazione verso altro, da cui dipende la necessaria creazione. Le due prime obbiezioni, che sono le più serie, non mi riguardano, e posso bene farne una girata ai teisti esclusivi, da me già confutati. L'ultima obbiezione mi riguarda, ma dopo tutte le cose assodate intorno alla necessità della gemina relazione verso sè e verso altro, posso dispensarmi dal confutarla. Solo osservo che una tale obbiezione, in bocca ad un idealista assoluto, è un controsenso. Per l' idealismo assoluto tutto è l'Idea nella forma di altro (*Die Idee in der Form des Anders*). [1] Come, dunque, potrà aversi per inutile la relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso, volendo seguitare l' idealismo assoluto? S' instarà: fassi inutile, ogni volta che si chiarisca necessaria la relazione di Dio verso sè stesso. Ho provato che la medesima relazione verso sè complica la relazione verso altro, perchè

[1] HEGEL, *Die Philos. der Natur*, N.° 247.

quella relazione è una generazione, che abbraccia dell' omogeneo e dell' eterogeneo; e per l' omogeneo, è relazione dell' assoluto verso l' assoluto, e per l'eterogeneo è relazione dell'assoluto verso il relativo. Questa seconda necessaria relazione è, per me, la necessaria creazione divina. Da ultimo aggiungo che allora solamente intendo d' aver per inutile la necessaria relazione verso altro, quando gl' idealisti mi avranno provato che possa darsi una qualsiasi relazione verso altro, senza veruna relazione verso sè.

XIV. Vegnamo intanto ai materialisti, i quali, più che gl' idealisti, al momento si contendono lo scettro della scienza. Per i materialisti non è Dio che crea, nè l' idea che diviene, sì è la materia che diviene. Secondo costoro la storia del mondo è un' eterna meccanica, i cui componenti cardinali sono la materia e la forza. Il loro linguaggio risoluto, riprodotto dal Meurer, è: In noi, con noi e intorno a noi, in tutta insieme la natura noi insomma troviamo materia e forza. [1] Questi novelli democriti della filosofia, può immaginarsi, con tali persuasioni, che conto facciano della creazione divina.

Ad aprirsi larga via nei loro opinamenti, prima di tutto i materialisti rimproverano la metafisica d' essersi occupata della creazione divina, essendo essa un pregiudizio, [2] un mito, [3] un

[1] In uns, an uns und um uns in der gesammten Natur finden wir somit Materie und Kraft. Op. cit. pag. 131.

[2] C. Royer, *Origine de l'homme*, pag, 27; ed. cit.

[3] Trezza, *Nuova Antologia*, anno IV, pag. 85; Firenze.

articolo di fede. [1] Poi volgono in dubbio il processo causativo, col quale si va dall' effetto ad una prima causa creatrice, chiarendo tal processo formale e logico, a cui non risponde nulla di reale e di ontologico. [2] Appresso aggiungono che se leggi immutabili governano la natura, è inutile, anzi contraddittorio invocare una ragione eterna, che crea e governa il mondo. [3] Osservano ancora che se una personalità divina crea e governa la natura, disparisce da essa la legge di necessità; e tutti i fenomeni diventano un gioco d'*azzardo* e d'*arbitrio* senza freno. [4] Credono altresì che una forza creatrice sia affatto inconcepibile, tanto prima, quanto dopo della creazione, perchè una forza inerte è affatto inconcepibile. [5] Avvisano eziandio che se Dio sia davvero causa, ha dovuto produrre da tutta l' eternità un effetto; sì che bisogna ammettere il mondo a Lui coeterno. [6] E finalmente affermano che se Dio dall' eternità ha la potenza a produrre l' universo, se dall' eternità ha la sapienza ad ordinarlo, se dall' eternità ha la bontà ad amarlo, l' universo ha dovuto esistere e comparire avanti a Lui dall' eternità. [7]

[1] Häckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 6.

[2] C. Royer, *Opera* cit. pag. 6.

[3] Bühler, *Empirisch-natur-philos. studien*, pag. 39; Lipsia, 1872.

[4] Moleschott, *citato da* Flammarion, Dieu *dans la nature*, pag 19; ed. cit.

[5] Büchner, *Kraft und Stoff*, N.° 1.

[6] Alf. Maury, *Encyclopédie moderne*, Art. *Cosmogonie*.

[7] Reynaud, *Terre et Ciel*, pag. 219; Paris, 1854.

Non tutte queste obbiezioni de' materialisti feriscono il nostro mentalismo dialettico. L'ultima obbiezione, per esempio, sta contro i teisti esclusivi, ed ancora le altre tre, che là precedono. Tutte e quattro riconfermano, sotto diverso aspetto, la creazione, da noi riconosciuta necessaria e continua, ed avvenuta dalla eternità. Ciò è troppo evidente, e possiamo dispensarci dal fare dichiarazioni al proposito. Che cosa poi dobbiamo dire del primo lamento, che movono i materialisti contro alla metafisica, accusata d' occuparsi, trattando della divina creazione, d' un pregiudizio, d' un mito, d' un articolo di fede? La creazione divina è un pregiudizio. È forse di tal natura strana, che non vale la pena d'occuparsene? E poi come si fa a chiarire con tanta facilità pregiudizio un fatto, che trovasi ora implicitamente supposto, ed ora esplicitamente posto da tutte le scienze, che trattarono dell'universo? La creazione divina è un mito. Ma ciò è uno spostare la quistione, più che annullarla. Oggi con molta leggerezza si proclama Dio un mito, l' anima un mito, la creazione un mito. I materialisti, in fare tali proclamazioni, badano alla natura del mito? Il contenuto del mito non essendo tutto fantastico, secondo che assicurano tutti i sistemi escogitati intorno ad esso, è vano sperare, che, col chiarire Dio, l' anima, la creazione non altro che miti, la scienza siasi spacciata di tali idee, come di vecchie e sucide ciarpe. Ripeto: la quistione cambia posto, non si annulla: diventa filologica, da filosofica

che era. E senza di ciò, è possibile cancellare dalla filosofia la quistione delle origini? E può la filologia trattarla, facendo senza del tutto della filosofia? Il costrutto che vo' cavare da questo ragionamento, non potendo a lungo trattare la quistione, si è, che sarebbe a desiderare che si adoperasse meno disprezzo pel mito, quando oggi è obbietto di gravissime investigazioni per eminenti cultori di scienza e di storia.

La creazione divina è un articolo di fede. Io non voglio dire che sia più tosto un articolo, che precede la fede. Tale risposta è vecchia, ed io credo lasciarla ai vecchi. Osservo che ancor sia un articolo di fede, non per questo si è dispensati a studiarla nella filosofia. Fa meraviglia che l'Häckel, nato in Germania, pensi togliersi d'impaccio, predicando la creazione articolo di fede, senza più. In quella nazione si sono studiati sempre nella filosofia i dommi religiosi, o per negarli affatto, o per affermarli in essa sotto altro aspetto. Tutto questo lavoro, nonostante le esagerazioni, è stato fecondo di risultati importantissimi. È desiderabile che ancora in Italia si riprenda il medesimo lavoro; e dico si riprenda, perchè fummo i primi a cominciarlo nella filosofia del risorgimento. L'ultima conseguenza è, che i materialisti invano si ripromettono disbrigarsi della divina creazione, proclamandola articolo di fede.

Che rispondere all'altro obiettare de' materialisti, che cioè il processo causativo verso una prima causa, sia vuoto di ogni realtà?

Al proposito basta aiutare la osservazione con la ragione, per iscovrire tutto l'arbitrario contenuto di tale obbiezione. Se il principio di causa si sconfessa, addio ogni sistema filosofico, anche il materialismo; a cagion che come sarà questo possibile, se non vadasi in modo alcuno dall' effetto alla causa, fermando in una prima causa, sia anche la materia? Se si confessa, allora non ha più luogo l'obbiezione fatta dai materialisti contro i teisti d' ammettere una prima causa, che appellano Dio; giacchè ancor essi ammettono una prima causa, che appellano Materia. Decidere se la prima causa sia Dio o la Materia, è altra quistione. Al presente vedesi chiaro quanto riesca arbitrario l'asserto, d' avere per un processo meramente formale l'andare dagli effetti ad una causa prima. Si dirà: il processo fra l' effetto e la causa riducesi a un circolo, in cui non v' ha ultimo nè primo. Io ho dimostrato che il circolo in natura sia possibile solo a tale patto: che vi sia un primo centro causativo, da cui diverga e in cui converga la sfera delle cose tutte; in guisa che col ridurre il processo causale a moto girativo, non isfuggesi la ricerca della prima causa. Oltre di ciò, il circolo, dopo tirato, non presenta il primo e l' ultimo; essendo già i due punti estremi incontrati. Prima di tirarsi, ha senza dubbio l' onde s' incomincia e il dove si finisce; perciò ogni volta che indagasi la origine di esso, non si può fare di non inchiedere un primo principio. Il simigliante avviene

della natura; se non che, la natura, anche ridotta a un circolo, essendo sempre in via di farsi, *in fieri*, sempre di essa puossi e deesi cercare la prima causa.

All' ultima obbiezione, la quale mostra contraddittorio l' invocare una ragione eterna creatrice, se nel mondo sono leggi immutabili, si risponde che queste leggi, più che contraddire, arguiscono una ragione eterna ricreatrice. In un solo caso la invocazione tornerebbe contraddittoria, quando la forza creatrice si avesse per arbitraria. Ma noi non abbiamo punto affidata la creazione ad una volontà arbitraria; sì che l' obbiezione non ci tocchi in modo alcuno. Ne abbiamo accennato, perchè in essa parlasi equivocamente di ragione eterna; laddove dovea parlarsi di volontà affatto libera, in sostanza arbitraria. Una ragione, appunto perchè ragione, trovasi in dialettica armonia con le leggi immutabili della natura; anzi queste sono estrinseca manifestazione di quella eterna e immutabile ragione.

E qui pongo fine alla relazione fra Dio e la natura. Allogata siffatta relazione nella creazione, e questa chiarita necessaria, obbiezioni senza numero mi si presentavano, alcune per negarla necessaria, altre per negarla affatto. Le principali obbiezioni dell' una e dell' altra qualità ho allegate, raccogliendole dalle dottrine esclusive de' teisti, degl' idealisti e de' materialisti. Il concetto dialettico della creazione, ragguagliato alle opposizioni altrui, ha potuto riconfermarsi senza fallo. Se ad alcune opposizioni ho data ri-

sposta breve, la ragione è stata per non ripetere cose largamente osservate e ragionate.

Capitolo V.

Concetto dialettico dell' universo.

I. Dopo le parziali armonie dialettiche la totale armonia dialettica. Dio, nel suo concetto dialettico, si è chiarito Univario, o vogliam dire armonia dialettica dell' Uno verso il Vario. La natura, nel suo concetto dialettico, s' è proclamata Variuno, cioè armonia dialettica del Vario verso l' Uno. La creazione, nel suo concetto dialettico, ci ha additata altra necessaria armonia dialettica fra l' Uno ed il Vario. L' universo, nel suo concetto dialettico, è totale armonia di coteste parziali armonie. E siccome in ciascuna armonia parziale primeggia l' Uno ed il Vario, così nell' universo, ch' è totale armonia dialettica, primeggia anche l' Uno ed il Vario.

Pur si domanderà: l'universo, nel suo concetto dialettico, è Univario o Variuno? Se nell'universo raccolgonsi le parziali armonie dialettiche dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l' Uno, non può sostenersi che l'universo sia esclusivamente Univario o Variuno, ma dee affermarsi che sia simultanea armonia dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l' Uno. Tale concetto, a prima giunta, pare antidialettico, una volta chia-

rito dialettico da un lato il concetto di Dio, come armonia dell' Uno verso il Vario, e dell'altro dialettico il concetto di natura, come armonia del Vario verso l' Uno. Cotesto parere spare, bentosto che si pensi che Dio, come necessario Uno, non esclude il Vario, e che la natura, come necessario Vario, non esclude l' Uno. Noi già abbiamo provato che Dio, in quanto è necessaria relazione verso altro, da sè distinto, è Uno, che di necessità partorisce il Vario; e che la natura, in quanto è necessaria relazione verso altro, da sè distinta, è Vario, che di necessità rinvertisce all' Uno. Il quale discorso, che non consta di vuote generalità, essendo anzi ricapitolazione di cose già provate nel presente libro, conduce a questa finale conseguenza: che i due concetti dialettici, riferentisi a Dio ed alla natura, s' includono e non si escludono. Laonde chi indaga in Dio solamente Dio e non la natura, e nella natura solamente la natura e non Dio, perde di vista Dio e la natura, senza dubbio.

Assodato che i due concetti dialettici di Dio e della natura s' includono, dove s' includono attualmente; e in guisa che facciano entrambi attuale armonia dialettica? Forse in Dio? Forse nella natura? Se s' includessero attualmente in Dio, avremmo il panteismo: se nella natura, il pancosmismo; e nell' uno e nell' altro caso seguirebbe disarmonia sofistica e non armonia dialettica. Dove, adunque, s' includono attualmente i due concetti dialettici di Dio e della natura? Potenzialmente, com' è provato, s' includono l' uno

nell' altro, senza timore di panteismo e di pancosmismo. Attualmente s' includono nell' universo, ch' è attuale armonia dell' Uno verso il Vario, del Vario verso l' Uno, ch' è quanto dire è attuale inclusione de' due concetti dialettici di Dio e della natura. Per tanto sono dialettici non pure i due concetti di Dio e della natura, è dialettico anche il concetto dell' universo. Anzi al proposito vuole avvertirsi che i due concetti di Dio e della natura fannosi pienamente dialettici nel concetto dialettico dell'universo; e la ragione è, che le parti, fuori del tutto, non s' intendono, o si frantendono certamente. Ma per che modo nell' universo, in questo tutto, le parziali armonie dialettiche dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l'Uno, conferiscono a totale armonia dialettica? La risposta a tale domanda si troverà in tutto il presente capitolo, svolgendo prima l' armonia dialettica dall' Uno al Vario, e poscia l'armonia dialettica dal Vario all' Uno.

II. *Universum non solum ex eo, quod omnia ad Unum vertuntur, sed etiam ex eo, quod omnia ab Uno divertuntur*. L' Uno, da cui si dipartono tutte le cose, giusta il nostro mentalismo dialettico, è la *Mente suprema dell' universo*. Questo pronunziato, provato in varie maniere, vuolsi anche dimostrare al lume del gran tutto, veggendo che da qualunque lato si contempli, sempre si troverà sommo principio di esso la *Mente*. Può, infatti, l' universo considerarsi, quale sistema di relazioni, le une

intessute nelle altre, e tutte procedentì da una prima relazione. [1] Certo, siffatta prima relazione dee esser possibile, necessariamente possibile per sè stessa; se no è chiaro che non sarà più prima relazione. Ora, una relazione possibile per sè stessa è una relazione intelligibile per sè stessa; la quale, dal canto suo, presuppone di necessità un intelligente per sè stesso, non potendo escogitarsi intelligibile senza intelligente. Siffatto intelligente, che sia intelligente per sè stesso, è appunto la *Mente suprema dell' universo.* La forza di tale argomento può disconoscersi solo da quei filosofi, che affermano, l'esperienza esser tutto, e la ragione nulla. Ma costoro si trovano nel grave impaccio di dover provare, che la esperienza, ad esser tutto, sia possibile per sè stessa. Dopo il criticismo kantiano è uno sforzo inutile, essendo in quello la parte più profonda questa: che l'esperienza non sia possibile per sè stessa.

Si opinerà, giusta alcuni positivisti, che l'universo è un insieme di fenomeni, senza un primo principio, senza un ultimo fine. Costoro però sono in obbligo di provare non solo che l'esperienza sia possibile per sè stessa, ma eziandio che sia possibile una filosofia, che non tratti della prima origine e dell'ultima fine delle cose. Ciò è tanto impossibile a provare, che altri positivisti, e sono i più importanti, indagano una prima origine delle cose. Una volta che una

[1] *Della filos. razionale*, Vol. II, Lez. XX.

prima origine debba investigarsi, e l'universo voglia aversi per un insieme di fenomeni; anche per tale via si è necessitati d'arrivare ad una sovrana *Mente*. Certamente i moltiplici fenomeni devono tenersi per moltiplici fatti, che devono avere delle moltiplici cagioni. Se tra queste moltiplici cagioni si negherà una prima cagione, addio la speranza di rinvenire la prima origine de' fenomeni. Se tra le moltiplici cagioni si affermerà una prima cagione, tal prima cagione non può consistere, che in una *Mente* prima; avendo già provato che una prima cagione, solo concepita come *Mente*, inferisce distinzione senza separazione, relazione senza confusione (Lib. III, c. IV, n. VIII); ciò è a dire inferisce armonia dialettica, e non disarmonia sofistica.

Si vorrà con altri molti, che l'universo sia un gran tutto di obbietti particolari, composti fra loro per vicendevole azione a innegabile simmetria. Cotesto gran tutto come si escogiterà? Con un principio universale, o senza un principio universale? Se senza un principio universale, il gran tutto rimarrà inesplicabile. Se con un principio universale, si badi a ciò che di necessità seguita. Qui non è intenzion mia di entrare in tutte le quistioni circa all' universale e al particolare, che tanto agitarono il medio evo. Espongo le mie persuasioni; e se in esse trovasi, oltre all' antico, qualcosa di nuovo, giudicherà il lettore imparziale. Dico, adunque, che il particolare, tutt' uno col reale, è sempre il Molti verso l' Uno: *Multa versus Unum*; e che

l'universale, tutt'uno con l'ideale, è sempre l'Uno verso il Molti: *Unum versus Multa*. Solamente l'universale astratto, ed anche l'ideale astratto, può concepirsi *ante rem*, ovvero *post rem*. L'universale concreto, ed anche l'ideale concreto, *est in re:* il che vuol dire che l'universale trovasi nel particolare, o, ch'è lo stesso, che l'ideale trovasi nel reale. Ma per che guisa l'uno trovasi nell'altro? La guisa è di condizione a condizionato, senza che in questo nesso logico possa escogitarsi nesso cronologico. Voglio dire che data la condizione, è dato il condizionato; in modo che fra i due termini corra solo precedenza logica, non mai precedenza cronologica. Da tutto ciò seguita che l'universo non può esser un gran tutto di particolari, senza universali; così come non può essere un gran tutto di universali, senza particolari; in guisa che sia sempre armonia dialettica dell'universale verso il particolare, e del particolare verso l'universale.

Posto fuor dubbio che l'universale sia sempre condizione del particolare, sta a vedere se sia condizione prima assoluta, cioè condizione per sè stessa. L'universale, in quanto è sempre l'Uno verso il Molti (e qui s'intende l'Uno concreto), dee essere in qualche modo. Sarà forse in modo particolare, o, ch'è lo stesso, in modo reale? Ciò non è possibile, perchè il particolare, ed anche il reale, è sempre il Molti verso l'Uno, e non già l'Uno verso il Molti. Sarà forse in modo ideale? Sì, certo; ma, da altra parte, è possibile l'ideale senza l'ideante? No, certo. E

dunque? Dunque, finchè non si arrivi alla *Mente*, o ideante che dicasi, non può concepirsi l'universo, come un gran tutto di obbietti particolari, fra sè ordinati a innegabile simmetria. Per tanto nell'universo conferiscono a mirabile armonia dialettica l'ideante, l'ideale, l'ideato, o, che vale il medesimo, la *Mente*, l'universale, il particolare. Si tolga la *Mente*, ch'è prima condizione per sè stessa, perchè è il primo intrinseco possibile dell'universo, e tutto il resto diventa impossibile.

Piacerà dire col Bühler che « l'universo è un gran tutto coerente, il quale, pel corso di migliaia d'anni, è seguitato, e, secondo ogni probabilità, seguiterà nel suo sviluppo ». [1] Cotesto sviluppo, che, giusta il pensatore tedesco, è dal semplice al composto, dall'imperfetto al perfetto, dal generale al particolare, non può negarsi; essendo evidente che nella natura procedesi da germi semplici ad organismi complicati, da cose informi a forme squisitissime, e da tipi generici ad obbietti speciali. Per tale sviluppo dee ammettersi una causa eterna, essendo in breve l'universo *eternità* e *sviluppo*; e siffatta causa eterna, per l'autore della *Ikeokrisis*, è Dio, che considera come essere non pure intelligente, liberamente operante nell'universo. Lo scopo capitale, propostosi da lui, di conciliare il teismo ed il panteismo, non è raggiunto, anzi

[1] *Theokrisis, Ideen über Gott und Welt zur Versöhung, das Theismus und Phanteismus*, pag. 37; Berlino, 1861.

è di molto allontanato con la creazione libera. Ma di presente a noi importa notare che sebbene egli sia mosso da un concetto troppo vago dell'universo, pure sia stato costretto di confessare a principio supremo ed eterno di esso una causa intelligente.

Vorrà affermarsi co' materialisti che l'universo sia un sistema meccanico di moti, governato da leggi eterne, immanenti, inviolabili. E sia. Come però concepibile siffatto meccanismo materiale, senza un dinamismo ideale; e come siffatto dinamismo ideale, senza un primo centro mentale? Il centro materiale d'attrazione universale, che dee spiegare il sistema meccanico de' moti, domanda esso medesimo, com'è detto, e si riconfermerà, un centro mentale. Se ciò avviene nel mondo inorganico, *a fortiori* dobbiamo confessarlo pel mondo organico; dove, come ben confessa l'Agassiz, hanno luogo leggi infinitamente più complesse e sorprendenti. [1]

Altri avviserà che l'universo consista in un sistema di esseri determinati, gli uni per gli altri, e tutti procedenti da un primo essere determinante. È innegabile che nell'universo gli esseri non possono consistere indeterminati, perchè in tal caso avrebbesi il *caos*. Da altra parte, è anche innegabile che nell'universo non possono trovarsi tutti gli esseri determinati, giusto perchè si determinano di continuo gli uni per gli altri. Dunque nell'universo non può darsi nè l'assoluto

[1] *Opera* cit., pag. 199.

indeterminato, nè l'assoluto determinato. Fra cotesti due estremi sofistici non v' ha mezzo dialettico. Siffatto mezzo può trovarsi fra gli esseri dell'universo, concepiti tutti in via di determinazione. In tal guisa partecipano dell' indeterminato e del determinato, sotto diverso rispetto, e si convertono tutti in termini contrarii, capaci di mezzo dialettico. Però se ogni essere dell' universo, senza eccezione alcuna, ponesi in via di determinazione, e la determinazione si dichiarerà intrinseca od estrinseca, ancora al caso si hanno due estremi sofistici. E per fermo, chiarendo intrinseca la determinazione a tutti gli esseri, s' isolano l'uno dall' altro, contro al fatto innegabile del determinarsi l' uno per l'altro. Chiarendo estrinseca la determinazione a tutti gli esseri, s' ha l'assurdo che tutti gli esseri vengono di fuori determinati, senza che si arrivi mai in un essere, che, determinantesi da sè stesso, determini gli altri esseri. Dunque nell'universo nè manco può darsi la totale determinazione o intrinseca od estrinseca. Da cotesti estremi sofistici è forza spacciarsi, e sollevarsi ad un mezzo dialettico, pervenendo ad una prima ed assoluta determinazione intrinseca, da cui deriva la lunghissima seguenza delle seconde e relative determinazioni estrinseche. Di tal guisa l' universo è dialettica armonia di determinazioni estrinseche, procedenti da una prima determinazione intrinseca. Or, come mai è possibile una prima determinazione intrinseca? Questa è solo possibile per un essere, che sia a un tempo pensiero, o, ch' è lo stesso, che sia

Mente. E perchè? Perchè il possibile intrinseco o vogliasi l' *in sè* per eccellenza, ha luogo solamente per la *Mente* e nella *Mente*.

Si sentenzierà, siccome Platone nel Timeo, che l' universo è un vivente animato intellettivo (Ζῶν ἔμψυχον ἔννουν). Piacerà scrivere, siccome l' Hegel, nella Filosofia della natura, che l' universo è in sè un tutto vivente (*ist an sich ein lebendiges Ganzes*). Si giudicherà invece col Marmocchi, che l'universo è « il pensiero divino vivificato mobile ».[1] Vorrà proclamarsi con altri, essere l'universo un conserto di varie forze; con altri, un sistema di svariatissimi fini; con altri, un sistema d' intelligenze svariatissime; con altri, una sfera infinita, avente da ogni dove il centro. Qual che sia il concetto che porgasi dell' universo (che sarà sempre vero, se non in tutto, in parte, per essere l' universo massimamente comprensivo), si viene sempre, per via più o meno mediata, alla stessa conseguenza, che cioè la *Mente* è supremo principio dell' universo. Come; infatti, l' universo può essere un tutto vivente intellettivo, o un tutto vivente, senza più, se in quello manchi un supremo principio consciente, solo atto a intendere e vivere da sè stesso? Come possibile l' universo, qual pensiero divino vivificato e mobile, se tal pensiero non sia *Mente suprema dell'universo*? Come possibile, qual conserto di varie forze, qual sistema di svariatissimi fini, qual sistema d' intelligenze svariatissime,

[1] *Geografia univ.*, Vol. I, Lez. VIII.

se una *Mente* non ordini tutte le forze, se una *Mente* non comprenda tutti i fini, se una *Mente* non produca le altre menti, o intelligenze che si appellino? Come infine concepibile l'universo, quale circonferenza infinita, il cui centro è da ogni dove, se non diasi un centro mentale, che abbraccia tutti gli altri centri ed

Ove s'appunta ogni ubi ed ogni quando?

III. Per noi l'universo, nel suo concetto dialettico, è armonia dell'Uno verso il Vario, e del Vario verso l'Uno. Siffatto concetto crediamo vero non in parte, sì in tutto, perchè al massimo comprensivo, così com'è al massimo comprensivo il gran tutto visibile e invisibile. Ora, accettando tale concetto ampissimo, seguita che l'Uno, da cui tutto procede, è mentale, necessariamente mentale. Prima di tutto è chiaro che l'Uno, di che qui si tratta, vuol esser concreto e non astratto. L'Uno astratto può concepirsi scevro da ogni Altro, cioè da ogni relazione. Difatto, nella matematica l'unità di numero e l'unità di punto si concepono, per astrazione, divise dalla moltiplicazione numerale e dalla estensione lineare. Non così può e dee affermarsi dell'Uno concreto, indagato nella metafisica. Nella metafisica dovendo affermare l'Uno concreto, e non potendosi affermare preciso da ogni Altro, quest' Altro può concepirsi o come termine intrinseco, o come termine estrinseco all'Uno. Al presente considerando non già l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno, che

mediteremo fra poco, sì bene l'armonia dialettica dell'Uno verso il Vario, l'Uno concreto dee contemplarsi in relazione ad Altro, come termine intrinseco, non come termine estrinseco. L'Uno, così contemplato, non possiamo chiarirlo se non essere o mentale, o ideale, o reale. Sono queste le tre principali modalità, nelle quali è concepibile qualunque entità (Lib. I, c. I, n.° IV, V; Lib. II, c. II, n.° XIX). Dopo tutte le cose stabilite, è facile a provare, impossibile a negare, che l'Uno concreto, che dee costituire il principio dell'universo, nella sua fondamental natura, non è idéale, nè reale, sì mentale; e, *uti sic*, comprende l'ideale ed il reale.

Il solo essere mentale può chiarirsi Uno concreto, in relazione ad Altro intrinseco e non estrinseco ad esso Uno. L'essere ideale può aversi per Uno concreto, in relazione ad Altro, ma l'Altro è sempre estrinseco; e, come tale, è il possibile non intrinseco; sì estrinseco, che esiste per opera d'una *Mente*, che lo genera dentro di sè, e lo rigenera fuori di sè. L'essere reale è anzi l'Altro concreto verso l'Uno concreto, che l'Uno concreto verso l'Altro concreto; e giusto perchè tale, esiste sempre per opera aliena, non per opera propria; a dir breve, è necessariamente il *peraltro*, non il *persestesso*. Anche l'essere reale esiste per opera della *Mente*, che lo genera come ideale dentro di sè, e lo rigenera come reale fuori di sè. Per tanto il reale, così come l'ideale, corrisponde ad Altro estrinseco e non intrin-

seco; e di più, a differenza dell'ideale, è il Vario verso l'Uno, e non l'Uno verso il Vario. Anche vogliasi dichiarare il reale Uno verso il Vario, quando si riferisce ad essere essenzialmente semplice, sempre sarà per virtù di chi lo pensa e lo attua, e non mai per virtù propria ed intrinseca.

Esclusi i due esseri ideale e reale, avanza che il solo essere mentale è l'Uno concreto, da cui principia l'universo, perchè è il solo Uno concreto, che riferendosi necessariamente ad Altro, quest'Altro è termine intrinseco ad esso Uno. La *Mente*, dunque, è la possibilità intrinseca per eccellenza, senza della quale non è concepibile la possibilità estrinseca dell'ideale, e l'attualità estrinseca del reale. E la *Mente* è la possibilità intrinseca per eccellenza, cioè la possibilità per cui sono possibili tutte le altre idee e le altre cose, perchè è la intrinseca e suprema unità del pensiero e dell'essere. Finchè non colgasi tale unità, verificabile solo nella *Mente*, la universa varietà rimane affatto inesplicabile. Di là dalla *Mente* v'ha il nulla, di qua dalla *Mente* v'ha il tutto; e la ragione è, che di là dalla *Mente* nulla è cogitabile, e di qua dalla *Mente* tutto è cogitabile ed attuabile.

La *Mente*, ormai chiarita per tante vie supremo principio dell'universo, è suprema armonia dialettica dell'Uno verso il Vario. Di siffatta suprema armonia il supremo termine medio genitore e conciliatore per eccellenza è sempre la

Mente. La quale, nella necessaria relazione verso altro distinto da sè stessa, è supremo termine medio, che abbraccia ed armonizza i due termini estremi e contrarii dell'assoluto e del relativo. Abbraccia ed armonizza l'assoluto verso l'assoluto, per la relazione verso sè; abbraccia ed armonizza l'assoluto verso il relativo, per la relazione verso altro distinto da sè. Nell'una e nell'altra relazione l'armonia dialettica è sempre dall'Uno al Vario; se non che, nella relazione verso sè, il Vario rimane intrinseco alla *Mente*, nella relazione verso altro, il Vario fassi estrinseco alla *Mente*. Siffatta suprema armonia dialettica s'è posta nel Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente*.

IV. Dall'armonia dialettica dell'Uno verso il Vario passiamo all'armonia dialettica del Vario verso l'Uno. Le due armonie non sono punto separate, avendo già provato che in tanto v'ha il rinvertire del Vario all'Uno, in quanto v'ha il sortire del Vario dall'Uno. Solo il falso spiritualismo può concepire un'armonia di là, ed un'armonia di qua, perchè pone una congiunzione arbitraria fra Dio e la natura, dopo aver allogato Dio in un trono inaccessibile, ch'è in sostanza trono impossibile e inconcepibile. Per noi le cose, ormai si sa, procedono ben diverse. Seguitando al presente a contemplarle nel loro gran tutto, si vedrà che le une fanno armonia con le altre, essendo tutte in armonia con la *Mente suprema dell'universo*.

Le cose tutte quante, comincerò col divino Poeta, *hann' ordine fra loro;* e quest'ordine,

continuerò col divino Filosofo, è *una concorde discordia e una discorde concordia.*[1] Perchè tale apparente contraddizione? Perchè le cose tutte quante sono simili e dissimili; e ciò noncstante fra loro si giace innegabile concordia ed armonia. Nè nel mondo da una parte sono le cose simili, e da un' altra le dissimili. Se ciò avvenisse, da un lato starebbe la monotonia, e da un altro lato l' antinomia; e l' armonia dialettica del Vario verso l' Uno sarebbe ita affatto. Dunque le cose simili e dissimili devono intrecciarsi, acciocchè insieme conferiscano a dialettica armonia. Come possibile tale intreccio senza contraddizione? E prima che se ne dichiari la possibilità, si dà nel fatto in natura l' intreccio fra le simili e le dissimili cose?

V. La natura, senza dubbio, mostra da per tutto intimo nesso fra identiche e diverse cose. Lungo sarebbe a dire di tutti gli studii oggi praticati da sommi naturalisti, per verificare così grande fatto. Da che il Grove, nel 1842, scrisse della *Correlazione delle forze*, e disvelò sperimentalmente, come il calore, la luce, l'elettricità, il magnetismo e l' affinità chimica sieno diversi modi d' un identico fatto, cioè del moto, ben altri, incitati dal suo luminoso esempio, si son posti a confermare le correlazioni da lui trovate, ed a cercarne altre per le altre parti della natura. Il P. Secchi, animato dalla grande scoverta del Joulé su la dottrina meccanica del colore, si è

[1] Nel *Timeo* presso PLATONE; trad. del BEMBO.

adoperato nella *Unità delle forze fisiche* d'applicarla a tutti gl' imponderabili, sforzandosi di indurre la loro diversità pel movimento. L'Humboldt nota con piacere, che il più gran progresso conseguito nel secol nostro dalle scienze fisiche, è di essersi di molto allargata « la conoscenza della connessione delle forze di natura ».[1]

Assodato che le forze inorganiche, pur tanto dissimili, hanno del simile, e pel simile sono correlative fra loro, potea eziandio indagarsi sperimentalmente, se una correlazione abbia luogo tra le forze inorganiche ed organiche. Da siffatto lato non sono mancate esagerazioni, per cavare il regno organico dal regno inorganico; ma salvo le esagerazioni, che noi abbiamo notate (Lib. III, cap. I, n.° IV, V), non si può metter in dubbio una connessione grandissima fra il mondo inorganico ed organico. Tutti gli esseri organici non traggono forse il loro alimento dalle quattro sostanze inorganiche dell' ossigeno, dell' idrogeno, del carbonio e dell' azoto? Per le leggi dell' affinità, della capillarità e dell' endosmosi le forze inorganiche porgono gli elementi necessarii, che concorrono a formare e conservare d' ogni vivente prima le cellule rudimentali, poscia le fibre più forti e i vasi più complicati, e da ultimo gli organi, che servono ad ammannire i germi delle novelle generazioni. I vegetali e gli animali d' ogni maniera s' appropriano i diversi beni della terra, ne fruiscono le più vaste latitudini e le

[1] *Cosmos*, Vol. I, pag. 48, ed. cit.

più smisurate altezze; e in tanta disparità di elementi fisici e chimici nascondesi una innegabile connessità verso tutto ciò che vive in sul mondo. Di più gli esseri inorganici ed organici si ricambiano i loro prodotti. Il calore concorre alla fioritura, e la fioritura dà luogo al calore. La chimica, secondo tutte le probabilità, non giungerà mai a produrre la vita; e non per questo la vita è separata o separabile dal mondo chimico. Se gli studii, a tale riguardo, del Berthelot, del Löwenhardt, del Kirchoff e del Bunsen, non si tengono sempre entro intendimenti giusti, sono però sempre importanti a mostrare le moltiplici attinenze fra le differenti forze inorganiche ed organiche.

Nelle medesime forze organiche, tanto dissimili in ciascun regno, tanto dissimilissime dall' uno all' altro regno, si cercò anche il simile e l' identico, in cui convengono a meravigliosa armonia. Già l'unico Linneo, nella sua *Filosofia botanica*, avea presentito che i diversi organi de' vegetali doveano avere un' identica origine. Il Göthe, nella sua *Metamorfosi delle piante*, potè cogliere la *identità originale*, come l'appella, di tutti i varii organi della pianta. Per lui un medesimo organo si trasforma, e diviene successivamente il calice, i petali, gli stami, le foglie e in ultimo il frutto. L' opera del gran poeta e del grande naturalista, così bene incominciata, venne continuata da altri, e si ebbero due nuove scienze importanti: la Morfologia, che considera il trasformarsi regolare delle piante in relazione

al mondo inorganico; la Teratologia, che studia il modificarsi irregolare delle piante in relazione alle cagioni estrinseche. Così la Botanica, ristretta fino ad ora a nude classificazioni, che non bastano a formare la scienza, è diventata davvero scienza, studiando i vegetali nella loro generazione e nella loro relazione agli altri esseri della natura.

Anche tra i vegetali e gli animali, tra questi esseri eterogenei, s'indagò l'omogeneo. Senza dubbio ancor qui, per derivare gli uni dagli altri, si pretese l'impossibile, sostituendo a differenze intrinseche e fondate attinenze estrinseche e infondate. Ciò nullameno, chi può negare fra i vegetali e gli animali innumerevoli e incontestabili affinità, a considerare che le due specie viventi hanno assai di comune per la respirazione, per la circolazione e per la generazione? La Fisiologia, che oggi non è più la ristretta scienza della vita umana, si adopera a scovrire, non senza sorprendenti risultati, tutte le relazioni della vita cosmica, non meno vegetale che animale. Tanto più cresce la speranza di scoprire sempre nuove relazioni, in quanto che sia oggi assicurato che le medesime azioni termiche, elettriche e magnetiche confluiscono nelle due specie di esseri naturali.

Gli animali, nella loro infinita varietà, ancor si compongono ad unità. Dall'uno all'altro polo tutti gli animali rivelano un solo e medesimo piano di struttura. Anche da siffatto lato il Göthe presenta l'idea, con la scoverta dell'osso inter-

massillare nell'uomo, di una unità di costruzione nel regno animale. Il Cuvier, con la invenzione dell'*Anatomia comparata*, certamente supponeva tale unità di composizione fra gli animali; se no per lui sarebbe stato un assunto impossibile di ricostruire, con una sola parte d'un animale fossile, l'intero animale. Pure il Cuvier non pose risolutamente siffatta unità di composizione; anzi l'avversò, spintovi dalle rivoluzioni interrotte da lui stabilite in Geologia. Il Göthe, invece, affermò risoluto essa unità, ritenendo tutte le specie d'animali, come derivanti da un solo tipo fondamentale, successivamente svariatosi o per accrescenza, o per decrescenza, o per deformità di organi. Tanto si trova ne' suoi diversi lavori di scienza naturale. [1] In su la medesima via camminarono ben altri, e per moltiplici esperienze sempre confermossi di più in più l'omogeneo tipo, che si giace attraverso alle eterogenee individuazioni della vita animale. L'Owen, [2] il Carus, [3] l'Oken, [4] Geoffroy Saint-Hilaire, [5] il Baer, [6] l'Agassiz, [7] il Savigny, [8] il Müller [9] ed altri, ottennero mirabili risultati su la unità del regno animale.

[1] *Zur Naturwissenschaft*, etc. Stuttgart, 1817.
[2] *On the Archetype and Homologies*, etc.; London, 1848.
[3] *Von den Ur-Theilen des Knochen*, etc. Leipzig, 1828.
[4] *Lehrbuch der Naturphilosophie*; Jena, 1811.
[5] *Philosophie anatomique*; Paris, 1823
[6] *Ueber Entwickelunsgeschichte*, etc.; Königsberg, 1828.
[7] *Twelve Lectures on comp. Embryology*; Boston, 1849.
[8] *Mémoires sur les animaux*, etc.; 1816.
[9] *Ueber den Beu der Echinodermen.* etc.; Berlin, 1854.

Avanzava d' indagare la relazione fra l' animale e l' uomo, e la relazione fra le moltiplici razze degli uomini. Quanto alla relazione fra l' animale e l' uomo abbiamo a lungo esposte le smoderazioni de' materialisti, per fare dell'uomo un animale perfezionato. Nel medesimo tempo si è avvertito cho nessuno può mettere in forse la intima connessione dell' uomo non solo verso l' animale, eziandio verso il vegetale ed il minerale. Di che il fatto innegabile è, che nella dialettica armonia ascensiva delle specie naturali l' ultima specie inferiore guarda innanzi e non indietro, e l' ultima specie superiore guarda indietro e non innanzi, e le altre intercedenti fra coteste due specie guardano indietro e innanzi. Direbbesi, scrive sapientemente il Burdach, che ad ogni gradino la natura abbassa il capo per gettare un ultimo sguardo a ciò che ha lasciato di sotto, e lo alza per mirar ciò che trovasi sopra. [1] L' uomo, che, tra le specie, è l' ultima specie superiore, guarda indietro e non innanzi, e guardando indietro, diventa microcosmo, cioè armonia in piccolo dell' armonia in grande della natura. Anche quanto alla relazione fra le diverse razze di uomini abbiamo dato il nostro avviso, rifiutando la dottrina antidialettica de' poligenisti, che presume affermare il Vario senza dell' Uno, ed adottando quella dialettica de' monogenisti, che fa procedere il Vario dall' Uno, cioè la varietà delle razze umane dalla unità del genere umano.

[1] *Opera* cit., Vol. I, pag. 336.

VI. Nel fatto, dunque, la natura mostra dialettica armonia del Vario verso l'Uno. Ma i fatti soli non formano scienza, e meno risolvono gli ardui problemi dell' universo. Per ogni dove nella natura abbiamo cose simili e dissimili, ridotte a mirabile armonia dialettica. Ciò non basta: bisogna provare che sia possibile senza contraddizione. Il che si consegue, mostrando che ciascuna cosa, sotto diverso rispetto, è simile e dissimile, identica e diversa, una varia: a dir breve unità de' contrarii, così come la *Mente suprema dell' universo* è suprema unità de' contrarii. Noi abbiamo abbastanza provato nel primo e nel secondo libro, che se i termini contraddittorii non comportano unità, ben la comportano i termini contrarii, per mancare in questi, a differenza di quelli, sempre la medesimezza di rispetto. L'antitesi è dialettico passaggio alla sintesi, perchè consta di elementi contrarii e non contraddittorii. Ciascuna cosa della natura consta di elementi contrarii, simili e dissimili, sotto diverso rispetto, e perciò è dialetticamente armonica.

Se nella natura ciascuna cosa fosse o del tutto simile, o del tutto dissimile, verrebbe meno ogni armonia dialettica, non meno intrinseca, che estrinseca a tutti gli obbietti della natura. Di che la ragione è, che senza il dissimile si ha la confusione, e senza il simile si ha la separazione; due atti che fanno a disarmonia sofistica. Nè in su la natura incontrandosi cose o tutto simili, o tutto dissimili, ha luogo armonia dialettica del Vario verso l'Uno. È già notato che ha luogo invece

da un lato monotonia, da un altro antinomia. Oltre di ciò, se ciascuna cosa ha niente di simile, come può connettersi con sè stessa? Se, per opposito, ha niente di dissimile, come può connettersi con le altre cose? E se nelle cose manca affatto il connettersi intrinseco ed estrinseco, è onninamente impossibile ragionar di armonia dialettica. Dunque le varie cose della natura devono avere, da lati diversi, del simile e del dissimile; e solamente, come tali, comportano l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno.

La medesima conclusione rifermasi anche per quest'altra maniera. È provato che nella generazione di ciascuna specie entrano elementi integrali l'ideale ed il reale: l'ideale, come conato generante; il reale, come atto generato. Di qui ciascuna specie è una e molti, sotto diverso rispetto, cioè è unità di contrarii: una, pel suo conato generante, molti, pel suo atto generato. E siccome l'atto generato in ciascuna specie si realizza, quale sostanza e quale causa, per la gemina relazione che la specie ha a sè e ad altro; così la specie ha dell'identico e del diverso, del simile e del dissimile, incalcolabilmente, riferentesi parte a tutti i modi, che ineriscono alla sostanza, e parte a tutti gli effetti, che dipendono dalla causa. Da ogni verso appare la simiglianza e la dissimiglianza delle cose tutte di natura. Per virtù delle quali proprietà contrarie avviene e spiegasi l'armonia dialettica della natura, di cui abbiamo dato un saggio di fatto, raccolto dalle nuove dottrine sperimentali de' naturalisti.

VII. Perchè sia possibile senza contraddizione l'armonia dialettica dal Vario all'Uno, non è sufficiente che le cose tutte abbiano, ciascuna, del simile e del dissimile. Richiedesi ancora che lo spazio ed il tempo sieno delle forme obbiettive dell'universo, non delle forme subbiettive dello spirito, come appresso al criticismo kantiano. È già assodata la obbiettività dello spazio e del tempo, avendo l'uno e l'altro chiariti, nel loro essere illimitato, forme potenziali generate, e, nel loro essere limitato, forme attuali rigenerate. In quanto rigenerate, entrano elementi integrali della natura, e concorrono all'armonia dialettica di essa. Pongasi, infatti, che lo spazio ed il tempo non fosser componenti essenziali della natura; ed avverrà che le cose simili e dissimili, in cambio di coesistere per ordine, si confonderebbono; e invece di succedere per ordine, si precipiterebbono. Ne'quali casi torna evidente che l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno va via addirittura, e in suo luogo entra la disarmonia sofistica.

Con le nostre deduzioni metafisiche, come al solito, consuonano le induzioni fisiche de' naturalisti. Costoro oggi in tutte le indagini geologiche e biologiche si adoperano a scovrire nel processo topologico delle varie stratificazioni della terra il processo cronologico delle varie generazioni di vegetali e d'animali. L'Agassiz, per esempio, in due opere importantissime, [1] ha in-

[1] *Lectures on comparative Embrylogy;* Boston, 1849. *On animal Morphology etc.;* Boston, 1850.

dagato lo sviluppo embrionico degli esseri organici, scorrendo la mirabile coincidenza tra le varie epoche geologiche e le varie condizioni geografiche. E senza di ciò, si tolgano lo spazio ed il tempo, e tutta la moderna scienza comparativa di anatomia, di fisiologia, di antropologia, di linguistica, che in sostanza cercano sempre l'armonia fra i moltiplici fatti della natura, non sarebbero più concepibili. Aggiungasi in ultimo che le formule numeriche, fondate nella idea del tempo, e le figure geometriche, fondate nella idea di spazio, sono di antichissima e di novissima applicazione a tutte le scienze fisiche. Oggi in gran parte i miracoli della meccanica, che contribuiscono tanto a disvelare le armoniose maraviglie mondiali, son dovuti a quelle formule e figure.

Se la metafisica, talvolta sbizzarrendo, ha potuto dubitare della obbiettività dello spazio e del tempo, le altre scienze ne usano, per così dire, come di pane quotidiano. Potrebbe pigliarsi in molti casi il costume di rifare il disfatto dalla metafisica, ricorrendo alle altre scienze subordinate. Nel nostro caso, ricorrendo alle altre scienze, non solo rimane accertata la obbiettività dello spazio e del tempo, eziandio assodasi che l'uno non può esser *ordine di coesistenze*, e l'altro *ordine di successione*, come ha arbitrato il Leibnitz. E per fermo, se lo spazio ed il tempo sono condizioni, giusta la dottrina comune di tutte le scienze naturali, alle cose coesistenti ed alle cose succedenti, torna evidente che per

lo spazio e pel tempo hanno luogo le cose coesistenti e succedenti, e non per queste producesi lo spazio ed il tempo.

VIII. Ad avere senza contraddizione l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno, non basta che le cose tutte sieno contrarie, cioè simili e dissimili: non basta che le due idee dello spazio e del tempo abbiano un valore obbiettivo: è necessario che le cose tutte sieno le une nelle altre, ciascuna in tutte, e tutte in ciascuna, tutto in tutto, e tutto in una suprema unità. Cotesta universale relazione non deve essere *collocazione*, in quanto l'una cosa si trovi dallato all'altra: non deve esser *rappresentazione*, in quanto l'una cosa sia immagine dell'altra. La *collocazione* e la *rappresentazione* formano il lato esteriore e fenomenico della universale relazione, da cui dipende la universale armonia dialettica. Se nella natura, secondo ch'è provato, ciascuna cosa è identica e diversa: e come identica, è sè stessa e non altro; e come diversa, è altro distinto da sè stessa, seguita che ciascuna cosa è centro di tutte le altre, non centro *collocativo*, o *rappresentativo*, ma centro *comprensivo*. Laonde non pure l'uomo è *microcosmo*, anche ogni altro essere è *microcosmo* rispetto al *macrocosmo*; perchè ogni cosa comprende ogni cosa, e tutto è in tutto.

Però cotesta universale comprensione non potrebbe aver luogo nell'universo, se mancasse un supremo centro *comprensivo*. E per fermo, come mai ogni cosa potrìa comprendere ogni cosa,

e tutto essere in tutto, se non vi fosse un centro *universalmente comprensivo*, che abbracci il tutto? Levato cotesto centro *comprensivo*, le cose tutte ritrovansi o addirittura separate, l'una dall'altra, o per caso concatenate, l'una con l'altra. Di che la ragione è, che sconoscendo una somma unità, in cui sia compresa tutta la varietà, non v'ha più ragione del trovarsi in essa varietà relazione di sorta. Dunque un centro *universalmente comprensivo* è innegabile, se voglia darsi ragione dell'essere le varie cose di natura, le une nelle altre, tutte in tutte. Ed è innegabile ancora che tale centro, per esser possibile d'una possibilità propria e intrinseca, non debba esser semplicemente reale, perchè il reale ha la sua possibilità nell'ideale; nè esser semplicemente ideale, perchè l'ideale ha la sua possibilità nell'essere mentale. Il quale, giusta l'assodato, è il primo possibile intrinseco per eccellenza; e, come tale, è anche il primo ideale ed il primo reale per eccellenza. Il centro *universalmente comprensivo* è, dunque, l'essere mentale, cioè la *Mente suprema dell'universo*.

Siffatta *Mente* è universal centro comprensivo, in quanto è spazio e tempo infiniti, necessariamente presupposti dallo spazio e tempo finiti; dal canto loro condizioni dell'ordinato coesistere e succedere in natura delle cose simili e dissimili. Le quali verità, dimostrate già in diversi modi, conferiscono tutte a mirabile armonia dialettica del Vario verso l'Uno. Di fatto, le cose varie essendo di natura simile e dissimile, cioè

dotate di proprietà contrarie, sono insieme atte ad armonia dialettica. Tale attitudine, dato lo spazio ed il tempo finiti, si trasforma in fatto concreto: nello spazio, coesistendovi le cose contrarie senza confusione; nel tempo, succedendovi anche senza confusione. Il quale fatto concreto trova la sua ragione concreta nella *Mente suprema dell'universo*, che, come spazio e tempo infiniti, è universal centro comprensivo dello spazio e del tempo finiti, in cui attualmente coesistono e succedono tutti gli obbietti contrarii della natura.

Di siffatta guisa la *Mente suprema dell'universo* è sempre il perno, che sostiene l'armonia dialettica dell'universo, sia che in tale armonia si proceda dall'Uno al Vario, sia che dal Vario all'Uno. In quanto procedesi dall'Uno al Vario, la *Mente* è infinita efficienza; in quanto procedesi dal Vario all'Uno, la stessa Mente è infinita contenenza. La *Mente* essendo sempre universal centro comprensivo della universale armonia dialettica, è per questo universale circolo dialettico. In questo circolo massimamente ampio sono conchiusi altri circoli dialettici meno ampii, aventi tutti il medesimo centro, e perciò concentrici; e i principali sono i tre circoli dialettici teistico, teocosmico e cosmico (Lib. II, c. III, n. IX). Subordinati a questi tre circoli dialettici sono innumerevoli altri circoli dialettici, all'infinito, e quindi innumerevoli centri, all'infinito; essendo ogni forza nell'universo un circolo dialettico, che ha il suo centro. Laonde dagli antichi e dai

moderni l' universo venne paragonato sempre ad una sfera, che ha in ogni punto il centro, e la circonferenza in nessun punto, ch' è quanto dire infinita. Di cui l'infinito centro è la *Mente*, per la gemina e necessaria relazione verso sè e verso altro, cioè *Mente essente ed efficiente.*

IX. Anassagora in antico riconobbe nella *Mente* il principio dell' universo. Di lui abbiamo accennato con l'autorità di Platone (Lib. III, c. III, n. II), e di lui ora accenneremo con l'autorità di Aristotile. Questi così ne scrive: Egli pone la mente come principio di tutte le cose nel massimo modo. Giacchè afferma ch'ella sola è semplice e non mista, è pura e sincera. E al principio medesimo riferisce l' una e l'altra cosa, la cognizione cioè ed il moto, dicendo che la mente mosse l' universo. [1] A questa mirabile intuizione non mancava dell' incerto e dell' incoerente, da Aristotile, con la sua solita penetrativa, bene avvertito. Di ciò non occupandoci, aggiungiamo che Anassagora ebbe un'altra mirabile intuizione, di avvisare cioè, come racconta il medesimo Aristotile, che *ogni cosa sia mescolata in ogni cosa;* [2] e che tutte le parti dell' universo, infinite di numero, infinitamente piccole di grandezza, sono simili. [3] Appunto perchè giudicò tutte le cose simili, giudicò possibile la loro fusione dialettica. Non si accorse che tale fu-

[1] *De anima*, lib. I, 2.

[2] *Metaph.*, lib. IV, 3.

[3] LUCRET, *De rerum nat.*, lib. I, v. 830; PLUTARCO, *De plac. philos.*, lib. I, cap. III, 8, 11.

sione, mancante d'ogni distinzione, era sofistica, e traeva a disarmonia sofistica. Fu Platone, che più tardi s'accorse in modo nuovo e profondo che tutte le cose nell'universo dovean esser simili e dissimili in senso diviso; e ciò annunziò risoluto nel Timeo, nel Teeteto, nel Parmenide e in altri dialoghi. Anassagora, avendo scorto nell'universo l'identico e non il diverso, il simile e non il dissimile; la *Mente*, in cui pose il principio di tutto, confuse con le parti dell'universo; e così non giunse a risolvere il problema della universale armonia.

Dopo tanti secoli Tommaso Rossi concepì risolutamente Dio, quale *Mente sovrana del mondo.* Se non che, noi abbiamo già avvertito che egli non seppe intendere per che guisa la *Mente*, senza contraddizione, è il sovrano principio dell'universo (Lib. II, c. V, n. VII). Al che aggiungasi che nè manco seppe vedere come nell'universo, per esser tutte le cose contrarie, sieno le une nelle altre, e sia il *totus in toto,* come scrive Plinio.[1] Niccolò de Cusa non dichiarò Dio *Mente sovrana del mondo*, come il Rossi, ma ebbe il merito d'aver ben intesa l'universal relazione delle cose, là dove scrisse: *Non est ergo aliud dicere, quodlibet esse in quodlibet, quam Deum per omnia esse omnibus, et omnia per omnia esse in Deo.* Di più, tale universale relazione ben disse: *nexus rerun omnium cum summa unitate.*[2] Ma tale

[1] *Hist. naturalis*, lib. II, 3.
[2] *De docta ignorantia*, cap. V.

unità, da cui deriva l'universale armonia dialettica, rimane arcana, e quasi di là da venire; in guisa che per l'uomo è una *dotta ignoranza* (Lib. II, c. V, n. VI). Giordano Bruno, meglio del Cusano, penetrò l'universal relazione delle cose tutte. Egli scrisse: Tutte le cose sono nell'universo, e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi, e così tutto concorre in una perfetta unità.[1] Aggiunse ancora che « ogni cosa sia legata più col tutto, che colla forma propria ». Noi riceviamo, scrive il Rosmini al proposito, questa sentenza, e come sottile e nobilissima l'abbiamo in pregio; ma neghiamo le conseguenze che ne vuole indurre il Nolano filosofo. Neghiamo ch'ella adduca alcun panteismo.[2] Il Rosmini ha ragione, compiutamente ragione. Senza dubbio ogni cosa è legata col tutto; ma da ciò non seguita che ogni cosa confondasi col tutto, giusto perchè il legame implica distinzione. Senza dubbio ogni cosa è più legata col tutto, che colla forma propria; attesochè ogni cosa è più legata alla *Mente*, che comprende il tutto, che non alla propria forma reale, che sussiste per la forma ideale, generata in seno della *Mente*. Ma da ciò seguita forse che ogni cosa confondasi con la *Mente*, secondo il panteismo del Bruno? Non già. Seguita invece che il collegamento fra la *Mente* e le cose, fra l'Uno ed il Vario è intimo, continuo, necessario. E veramente il me-

[1] *De la causa, principio et uno*, Dialog. V.
[2] *Teosofia*, vol. V, pag. 176; ed. cit.

desimo Nolano, talvolta, contentasi d'affermare tale intimità, continuità e necessità, senza trarne conseguenze panteistiche. Così, parlando in un luogo della relazione fra Dio ed il mondo, scrive di Dio: *Non agit necessitate naturae alia a se et a sua voluntate, in eorum morem quae necessitati sub sunt; sed ipsa est, ut saepe dicimus, necessitas.* [1] In questo luogo, per altro non frequente, non potea meglio il sommo pensatore affermare la necessità creativa, senza che ne venga panteismo di sorta.

Anche l' Hegel parla spesso della universale relazione. Nel suo idealismo assoluto tutto ciò che è, è qualche cosa nell'altro, e l'altro è in generale nell'altro. [2] Ciò sta bene, essendo innegabile che tutto quello che è, ha del *proprio*, e del *comune*; e pel *proprio* è a sè, e pel *comune* è ad altro. Però, nella filosofia hegeliana l'universale relazione trasformasi in universale confusione. Il *proprio* ed il *comune* perdonsi, a così dire, nel torrente del *diventre.* All' Hegel sembrò volgare il panteismo di tutti i suoi predecessori, venendo in quello affermata una sola sostanza, l'assoluto; laddove non è sostanziale nell' universo o il solo assoluto, o il solo relativo, ma l' intero processo fra l'assoluto ed il relativo. Ciò sta anche bene, perchè l' universo è davvero totale armonia dialettica dall' Uno al Vario, e dal Vario all' Uno. Se non che, nell' idealismo assoluto il *processo*

[1] *De imm. et innumerab.*, lib. I, c. 12.

[2] Ved. I. WEBER, *De Hegelii notion. fin. infin.*, pag. 23; Vratislavae, 1868.

è in fondo *rovescio*, stantechè le cose tutte in esso non solo si muovono, si mutano, divenendo continuo l'opposto di quel che sono, l'assoluto relativo, ed il relativo assoluto. Di qui è che se nel panteismo degli altri filosofi si salva qualche distinzione, per esempio l'assoluto, come sostanza; nel panteismo dell'Hegel non si ha distinzione di sorta; sì che vi predomini la totale confusione, ch'è totale disarmonia sofistica.

X. Nel nostro mentalismo dialettico non avviene quello che nell'idealismo assoluto. Noi poniamo necessario processo fra l'assoluto ed il relativo, e in tale necessario processo tutto si muove. Non però ne segue confusione, perchè è provato in generale che la mobilità non implica mutabilità (Lib. I, c. I, n. XIII). Una prova di fatto del medesimo vero si ha in quello stabilito intorno alla immutabilità delle specie. Ora è bene aggiungere qualche altra osservazione generale.

Nell' universo tutto si muove, l'esser mentale, l'essere ideale e l'essere reale. Tale universale movimento non è universale mutamento, siccome ha preteso l'Hegel, e dopo di lui tutti i materialisti contemporanei, col loro trasformismo sostanziale delle specie. Una cosa può muoversi in modo o intransitivo, o transitivo, o intransitivo e transitivo insieme. Il sole, per cagion d'esempio, o qualunque altro astro che voglia ritenersi come centro universale, si muove in modo intransitivo; e non muta giacitura, tanto meno natura. Gli altri astri, che hanno moto transitivo, mu-

tano senza dubbio giacitura; e non perciò mutano natura. Tanti altri esseri del mondo, esseri vegetali, animali, razionali, hanno moto intransitivo e transitivo; e per tal guisa mutano giacitura, senza mutar natura. Dunque la mobilità, intransitiva o transitiva che sia, non induce mutabilità nelle proprietà essenziali dell'essere. Ben la mobilità induce mutabilità di proprietà accidentali; e tale mutabilità, sempre modale e non mai sostanziale, può avvenire in peggio o in meglio. Un uomo, per esempio, può muoversi ed agitarsi, peggiorando o migliorando la sua fortuna, la sua condotta e la sua istruzione.

Si è stabilito *a priori* che ogni mobilità sia mutabilità, e che ogni mutabilità sia migliorativa e progressiva, sino a credere possibile l'impossibile, presumendo nella storia della natura e dell'umanità de' salti impossibili in fatto di trasformazioni naturali e di modificazioni sociali. Il medesimo si è tentato anche *a posteriori*, e là dove si sono trovate difficoltà insuperabili, vi si è rimediato, com'è visto, con ipotesi di là da venire, o avvenute senza testimonianza di sorta. Sempre così! Ogni volta che una quistione risolvesi o con la sola ragione, o con la sola esperienza, si falsifica. La quistione della mobilità, in relazione alla mutabilità, si è falsificata negli ordini della ragione dagl'idealisti esclusivi, e negli ordini della esperienza dai materialisti esclusivi. Si dialettizzi la ragione e l'esperienza, ed avverrà diverso. La ragione afferma oggi, ed ha affermato sempre, che le essenze ideali

sono immutabili. Da ciò forse procede che sono anche immobili? No, certo. Le essenze ideali si muovono; e pure rimangono immutabili nella loro intrinseca natura, perchè non tutto ciò ch'è mobile, è mutabile. Le essenze ideali anche si mutano, ma sempre nella loro estrinseca fattura, ch'è quanto dire nelle proprietà accidentali e individuali che assumono, attuantisi nel tempo e nello spazio. E ciò viene comprovato chiaramente dall'esperienza. Dunque la ragione e l'esperienza insieme dimostrano, che non tutto ciò ch'è mobile è mutabile, sino al punto di perdere la sua intrinseca essenza, e divenire l'opposto di quel che è per necessità di natura.

Queste osservazioni, in sè stesse, non sono di gran momento; e ciò nullameno per difetto di esse è stata sconosciuta addirittura la vera armonia dialettica dell'universo. L'idealismo assoluto ha detto: *L'idea si muove*, dunque tutto si muta. L'assoluto si muta in relativo, ed il relativo si muta in assoluto, con eterno e necessario processo. Il materialismo ha detto: *La materia si muove*, dunque tutto si muta nella natura. Il minerale mutasi in vegetale, il vegetale in animale, l'animale in uomo. Tutte coteste mutazioni arbitrarie annullano la vera armonia dialettica dell'universo; e la ragione semplice, quanto innegabile è, che le distinzioni essenziali degli obbietti annullansi; ed esse annullate, ogni armonia trasformasi in disarmonia. La vera armonia dialettica dell'universo sta in non sacrificare la necessaria distinzione nella necessaria

relazione. A ciò si perviene, distinguendo prima di tutto la mobilità dalla mutabilità, e poscia fissando i limiti della mutabilità in relazione alla universale mobilità.

XI. Che nell'universo tutto si muova, oggi è un vero non meno di metafisica, che di fisica. Io ho negato il moto alla materia, considerata in sè stessa, e in ciascuna sua parte isolata, com'è da negarlo anche all'idea, meditata in sè stessa, e presa ciascuna isolatamente (Lib. III, c. I, n. XVIII). La materia e la idea, in sè stesse, non hanno moto intrinseco: questo moto compete solo alla *Mente*; e mediante la *Mènte* trovasi nella totalità del mondo ideale e del mondo materiale. Ciò abbiamo provato in diverse maniere, e in diversi luoghi di questo lavoro. Lasciando di ciò, noi ora vogliamo toccare degli ultimi risultati delle scienze naturali intorno al movimento universale, e ad un centro di tale movimento universale.

Galileo, col suo trovato su la caduta de'corpi, stabilì il primo fondamento della scienza del moto universale. Il Newton, dopo il Galilei, applicò la scienza del moto ai corpi celesti; e divinò che il calore non fosse se non una maniera del moto. Tale divinazione divenne un fatto per opera del Fresnel, dell'Ampère, del Carnot, del Melloni, del Pianciani; e di più essa divinazione si applicò ad altri fenomeni naturali. Dopo gli ultimi studii del Waterston, del Mayer, del Thomson, del Joulé, del Kirchoff, del Fusinieri, del Cantoni e di altri nelle scienze fisiche, è ritenuto

il moto, quale universale fattore de' particolari fenomeni fisici del calore, della luce, del suono, dell'elettricità, del magnetismo, delle affinità chimiche e della gravitazione. Il P. Secchi osserva che « il cammino non è spianato interamente: grandi lacune lo interrompono ».[1] Ma egli afferma con importanti pruove di fatto, che i mentovati fenomeni della materia *dipendono dal moto*, così come prima di lui il Grove avea inclinato a crederli *modi del movimento*. Conseguitosi tale stupendo risultamento, la fisica attuale tiene in nessun conto i supposti fluidi imponderabili, e in nessun corpo riconosce uno stato assolutamente stabile e immobile. Il cristallo di rocca, altra volta dotato di forma stabile, oggi si decompone nel fuoco dell'idrogeno e dell'ossigeno condensati. Alcune stelle, altra volta giudicate fisse, si muovono pur esse; e tale scoperta, preparata dal Römer e dal Bradley, è stata perfezionata dall' Herschell.[2] Il cielo, detto firmamento, è nel fatto movimento equilibrato; e in tale movimento equilibrato trova il suo firmamento. La terra, che la fede avea creduta immobile per lungo tempo, *pur si muove*, esclamava il Galilei, inquisito d'aver sostenuto il moto della terra intorno al sole. Il sole, che la scienza avea giudicato immobile, la scienza medesima oggi dichiara mobile; ed assegna ad esso, dopo i calcoli del Bessel, un moto non minore di

[1] *Opera* cit. *Introduzione*.

[2] HUMBOLDT, Op. cit., vol. III, pag. 215.

619000 miriametri al giorno, cioè un doppio più intenso della velocità della terra.

La vita non è moto; ma noi abbiamo provato che senza il moto la vita non si manifesta, non si esplica (Lib. III, c. I, n. XIX). Il pensiero non è moto; e pure se il pensiero non si muove, cessa dall'esser principio attivo, che sente, intende, vuole e immagina. L'idea non è moto, nè ha in sè il moto; e pure se l'idea non acquista moto, passando dalla sua intrinseca unità alla sua estrinseca varietà, o vogliam dire dall'universale al particolare, diventa entità astratta e morta affatto. La *Mente* nè manco è moto; ma ha intrinseco a sè il moto, e perciò muove tutto: sì l'ideale, che n'è una sua intrinseca generazione, sì il reale, che n'è una sua estrinseca rigenerazione (Lib. III, c. IV, n. IV, XI). Dunque nell'universo tutto si muove, le molecole e le masse, la vita, il pensiero e l'idea; e tutto primitivamente si muove per intrinseca virtù motrice della *Mente*. Tutto questo universale movimento è armonioso; e tale venne dichiarato da quel sommo fisico di Giovanni Kepler, [1] da Bernardino de Saint-Pierre [2], da Adolfo Bastian [3] e da più altri. E per che ragione? La principale è, che nell'universale movimento qualche cosa resta,

[1] *Opera omnia*, vol. V, dove ha luogo *Harmonices mundi*; Francofurti, 1854.

[2] *Harmonies de la nature*: Paris, 1815.

[3] *Der mercsch in der geschichte*, dove si trova uno stupendo capitolo *Der harmonische Kosmos*. Non ho citato il *Cosmos* di HUMBOLDT, pur tanto conosciuto.

e qualche cosa cambia. Resta tutto ciò ch'è essenziale; cambia tutto ciò ch'è accidentale. Il che consuona, e ciò sia di riconferma delle cose dette, con la legge de' gradi, che si trova nell'universo. Dove nell' universal movimento niente restasse immutabile, tutto sarebbe sottoposto alla legge de' salti, legge già provata contraddittoria, impossibile. Sottoposto l'universo a siffatta legge, se legge possa dirsi, tutto in esso travolgerebbe nel *caos;* sì che il *cosmos* da esso sparirebbe affatto. Il *gran mare dell' essere,* condannato non solo a mutar *flussi* e *riflussi,* anche *fondo,* perderebbe ogni stabilità; e l'armonia dialettica dell' universo diverrebbe un nome vano, com'era la virtù per Bruto.

In tanto universale movimento, in cui alcune cose stanno, e altre passano, è necessità che una stia, come universal centro di tutte le cose che stanno e passano. Non pure la metafisica sente il bisogno d'un centro metafisico, per ispiegare l'universale relazione del mondo sensibile e del mondo intelligibile, che costituisce l'armonia dell'universo. Eziandio la fisica avverte il bisogno d'un centro fisico, per ispiegare l'universale attrazione, che forma l'armonia della natura. La filosofia, in sul principio, cercò in confuso l'uno e l'altro centro. Pitagora, nella monade concepita come primo uno (τὸ πρῶτον ἓν), vedea anche il centro del sistema planetario: al quale rapportava non il solo sistema solare, ancora gli altri sistemi stellari, anticipando di molti secoli la scoperta moderna delle stelle doppie e multiple.

Lasciando della fisica antica e di quella del medio evo, è certo che la fisica moderna, avvalendosi dell'esperienza con la osservazione telescopica, della ragione col calcolo matematico, ha riconosciuto che un centro universale dee esservi, intorno a cui si attraggono le varie forze della natura, secondo la varia grossezza delle masse, e la varia lunghezza delle distanze. In su le prime l'astronomia segnò, siccome centro comune, il sole; avendo osservato che innumerevoli pianeti, per molteplici cerchi concentrici, girano tutti intorno al sole. Sembrava così assicurato il gran centro fisico degli altri piccoli centri fisici.

Altri esperimenti ed altri ragionamenti fecero prima dubitare, e poscia affermare risoluto che il sistema solare è uno de' sistemi siderei, perchè il medesimo sole, oltre ad avere il suo moto intransitivo, ha il suo moto transitivo. Questo moto transitivo, o di traslazione che dicasi, venne assicurato dalle osservazioni del Brandley, del Mayer, del Lambert, del Lalande, del Bessel e di più altri. Assicurato il moto transitivo del sole, ne seguiva che il sole non era più il massimo centro fisico. Il celebre astronomo Guglielmo Herschell, appoggiato ad altre induzioni, giunse con certezza a stabilire che il movimento di tutti i pianeti, anche del sole, abbia il comune e massimo centro vicino alla costellazione di Ercole.

Dopo ciò, rimaneva a sapere se nella costellazione di Ercole si trovi un pianeta, che, nuovo sole, sia centro unico degli altri soli, o se in natura manchi affatto tale centro unico, ed invece

vi sia un incastramento di centri all' infinito fra loro equilibrati, o se la stessa costellazione di Ercole corra verso altro punto, che sia davvero il centro massimo della natura. Al proposito l' Humboldt scrive: Lo studio del nostro mondo planetario, nel quale da' piccoli sistemi di Giove, di Saturno e di Urano si passò al sistema generale del sole, fece pensare che esista un mondo sidereo, dove innumerevóli gruppi parziali, siti a distanze vicendevolmente, immense, sottostarebbero ad un vincolo prepotente, come dire ad un gran corpo centrale, che sia una specie di sole dell'universo. Se non che a questa ipotesi, che solo appoggiasi su l'analogia col sistema solare, contraddicono i fatti sinora osservati.[1] Dunque l'esperienza non è favorevole alla ipotesi di un unico centro, allogato in unico pianeta. Sarà l'esperienza favorevole alla ipotesi, che la stessa costellazione di Ercole sia parte di altra costellazione, verso di cui quella volge, come ad unico e massimo centro? Questo fatto, sino ad ora, ignorasi per esperienza. Ma anche l'esperienza un giorno discuopra il muoversi della costellazione d' Ercole inverso altra costellazione, con ciò nè manco si sarà trovato l'unico centro, giacchè la medesima nuova costellazione trovata consterà senza dubbio di varii centri equilibrati. Fino ad ora l'esperienza conforta solamente la ipotesi di più centri, che, dotati di massima virtù attrattiva, non solo si attraggono fra loro, per met-

[1] *Opera* cit., vol. III, pag. 327.

tersi in equilibrio, ma attraggono intorno a loro tutte le altre parti della natura. Per tanto il centro fisico, giusta i dati dell'esperienza, è vario, e non uno, ciò è a dire consta di molti centri, fra loro incastrati ed equilibrati, forniti di forza attrattiva massima, perchè gli altri centri potessero volgere tutti verso quel gruppo, come a massimo centro attrattivo. Il che è conforme al concetto dialettico della natura, posto da noi nel necessario Vario e non nel necessario Uno; in modo che sia impossibile ricercare in seno di lei un sommo Uno, vogliasi o generatore, come già provammo (Lib. III, c. I, n. V), o attrattore, come ora è provato.

Il centro fisico essendo essenzialmente Vario, presuppone l'Uno. Di qui il centro fisico presuppone il centro metafisico, ch'è essenzialmente Uno, perchè quello solamente in questo trova sua possibilità e intelligibilità. Ancor pongasi che in progresso di tempo si discuopra unico il centro fisico, sarà desso sempre limitato; e se limitato, come potrà abbracciare l'illimitata varietà delle forze mondiali? Di più, ancor si pervenga a trovare un unico centro fisico, questo sarà sempre particolare; e come per esso potrà intendersi la universale attrazione, se l'universale spiega il particolare, non il particolare l'universale. Infine, anche possibile la scoverta di unico centro fisico, questo non cesserà d'essere Vario per natura, e di presupporre l'Uno; e di più la scoverta del centro fisico non è anche la scoverta della origine prima di esso. A quest'ulti-

ma scoverta non si perviene senza il centro metafisico della *Mente suprema dell'Universo.*

L'affinità chimica e la resistenza meccanica, che sono le principali forze della natura, non basteranno mai a spiegare come in seno di essa trovisi un centro, intorno a cui convengano tutte mai le altre parti della natura, e insieme formino, come dice l'Agassiz, un ammirabile armonia, e un'infinita varietà nell'unità.[1] Io già ho provato che la sola materia non ispiega nè manco il cosmo fisico (Lib. III, c. I, n. XVII). Chi veggendo un grosso cumulo di pietre, dicesse che da sè stesse, senza bisogno d'intelligente architetto, si compongano col tempo a ordinato e maestoso palagio, farebbe ridere altrui. E pure oggi si ride (chi il crederebbe?) di colui che risoluto sostiene, che tanta grandiosa e sublime armonia della natura non è possibile senza un ideale disegno, e questo non è possibile senza un mentale principio. Altri rida come e quanto voglia, ma sempre al di sopra del riso è il ragionevole; ed è ragionevole, ragionevolissimo, che il centro fisico, comunque si concepisca, o per un gruppo di centri equilibrato, ch'è la ipotesi più consona alle ultime esperienze, o per un solo massimo centro, ch'è la ipotesi meno confortata da esperienza: sempre, ripeto, esso centro fisico arguisce un centro metafisico, che consiste nella *Mente suprema dell'universo.*

XII. Il movimento universale, del quale fino ad ora abbiamo parlato conforme alle ultime teo-

[1] *Opera* cit., pag. 24.

riche delle fisiche scienze, consta di categorie, che, accordate insieme, fanno dell'universo un armonioso processo logico obbiettivo. Il rimprovero fatto da Bacone ad Aristotile, d'aver composto l'universo di categorie, non è giusto. Bacone tolse dall'universo tutto ciò che v' ha di razionale e di finale, come praticano oggi i positivisti, suoi devoti discepoli, e perciò messe in mala voce le categorie ed il principio di finalità. Un universo, destituto d'ogni razionalità e finalità, riducesi ad un meccanismo fatale, e, peggio, casuale. Lasciando per ora della universa finalità, dico che la universa razionalità è nelle categorie, che formano un armonioso processo logico nell'universo.

Per me le categorie, com'è provato a dilungo nel primo volume, sono, più che vuote predicazioni dello spirito umano, determinazioni essenziali dell'essere sì reale, sì ideale e sì mentale. Assodato fino ad ora che l'universo consti di determinazioni reali e ideali, procedenti da una prima determinazione della *Mente;* vedesi per questo che l'universo sia un sistema armonico e logico di categorie. A suo luogo abbiamo ridotte le categorie alla tesi, all'antitesi, alla sintesi, e fra esse riconosciuto un perfetto processo armonioso dall'Uno al Vario, e dal Vario all'Uno. La tesi, come determinazione essenziale iniziativa, è l'Uno che involge il Vario: l'antitesi, come determinazione essenziale successiva, è il Vario che si svolge dall'Uno: la sintesi, come determinazione essenziale terminativa, è il Vario che

si rinvolge nell' Uno. Le quali tre categorie formano un armonioso processo logico innegabile, necessario e mirabile: innegabile, essendo fondato nell'essere, che, nella gemina relazione verso sè e verso altro, abbraccia le tre mentovate categorie; necessario, in quanto le tre determinazioni categoriche sono essenziali e non accidentali, e quindi necessarie conseguenze di qualunque essere; mirabile, attesochè le tre determinazioni essenziali sono tre momenti categorici, intimamente connessi, e composti insieme a sublime armonia dialettica, dall' Uno al Vario e dal Vario all' Uno. La quale armonia forma un perfetto sintesismo categorico.

L'universo è appunto tale perfetto sintesismo categorico. Se l'universo, nel suo concetto dialettico, è armonia dialettica dall' Uno al Vario, e dal Vario all' Uno; e, da altra parte, fra le categorie ha luogo la stessa armonia, è chiaro che l'universo sia davvero un perfetto sintesismo categorico. E siccome tale sintesismo è logico, o, ch'è lo stesso, armonioso processo logico obbiettivo; così l'universo è armonioso processo logico obbiettivo. Il che si pare anche da questo: che la logica, oltre ad esser subbiettiva, constante di giudizii subbiettivi, è obbiettiva, ed abbraccia giudizii obbiettivi (Vol. I, Introd., num. VII). Tanto i giudizii subbiettivi, quanto i giudizii obbiettivi, sono determinazioni mentali; salvo che ne' giudizii subbiettivi opera la nostra mente, nei giudizii obbiettivi opera la *Mente suprema dell'universo*. Essendo l'universo, nella sua ar-

monia dialettica, determinazione essenziale d'una *Mente*, e non già d'un'idea o di una materia inconsciente, è innegabile che l'universo è armonioso processo logico obbiettivo, risultante di giudizii obbiettivi. Questi giudizii obbiettivi sono gli uni inanellati con gli altri, e tutti procedenti da un primo giudizio obbiettivo, che la *Mente* pronunzia seco stessa, e pel quale si afferma nella necessaria determinazione verso sè, come *essente*, e nella necessaria determinazione verso altro, come *efficiente*. Appunto per esser gli obbietti tutti dell'universo tanti giudizii obbiettivi, dipendenti da un primo giudizio divino, l'universo è un fatto eminentemente razionale, anzi è una scienza obbiettiva, composta, come direbbe l'Agassiz, di *espressi pensieri divini.*[1]

XIII. L'universo, oltre ad esser un fatto razionale, è un fatto morale, in quanto sia non solo un sintesismo di determinazioni categoriche razionali, anche un sintesismo di determinazioni categoriche finali. Già le determinazioni categoriche dell'universo essendo razionali, per ciò medesimo sono finali, perchè la concreta razionalità è concreta finalità. Il solo irragionevole può concepirsi vuoto d'ogni fine. Si aggiunga ancora che se il processo categorico non fosse anche finale, si ridurrebbe ad un processo d'indifferenti determinazioni. Il solo indeterminato può esser indifferente: determinazione indifferente è una intrinseca contraddizione. Assai bene l'Hart-

[1] *Opera* cit., pag. 218.

mann avverte, che se nella natura mancasse un fine obbiettivo (*objective Zweck*), il processo naturale sarebbe una indifferente variazione, perchè dove trovasi obbiettivo sviluppo (*objective Entwickelung*), bisogna che primieramente s'abbiano fini obbiettivi.[1] Fino qui bene, benissimo. Se non che, l' Hartmann tutto ciò fa opera dell'*Inconscio*, come se sia possibile un ordine di fini, senza una *Mente* che tutto stabilisca, primitivamente. Un tal vero non potendosi mettere in dubbio, dopo tutte le prove allegate, veggiamo in che consista il processo finale.

Il quale sta nelle progressive ascensioni, o gradazioni che dicansi, degli esseri di natura. Per siffatte progressive ascensioni si ha una seguenza di fini, gli uni subordinati agli altri, e tutti coordinati ad un ultimo fine. Nella natura, infatti, il minerale è subordinato al vegetale, l'uno e l'altro subordinati all'animale, tutti e tre coordinati fra loro e subordinati all'uomo,

> Che vive e sente, e sè in sè rigira.[2]

E giusto perchè l'uomo non solo vive e sente, come tutti gli altri animali, ma sè in sè rigira mediante la piena compenetrazione di sè stesso, consistente nel fatto della coscienza; l'uomo, ripeto, è ultimo fine in riguardo agli esseri della natura, ed è anche primo principio di altre progressive ascensioni e gradazioni, che costituiscono altra seguenza di fini, subordinati gli uni

[1] *Opera* cit., pag. 27.
[2] Dante, *Purgatorio*, XXV.

e gli altri inverso un ultimo fine assoluto. Della subordinazione degli esseri tellurici all'uomo abbiamo detto nel concetto dialettico della natura. Al presente, supposta questa subordinazione, dobbiamo considerare l'altra, ch'è opera dell'uomo; acciocchè abbiasi un concetto, almeno generico, del processo finale dell'universo.

L'uomo, come essere cosciente per eccellenza, è in grado di possedere sè stesso, e di possedere tutta la varietà, che d'ogni intorno il circonda. Voglio alludere alla varietà delle idee, alla varietà delle cose, alla varietà delle persone, alla varietà de' fatti, rendendosi di tante varietà, con la unità del suo spirito, centro universale. Acquistando l'uomo possesso delle varie idee, ha luogo la scienza: delle varie cose, l'arte: delle varie persone, la società: de' varii fatti, la storia. Certo, nella scienza entra la varietà non meno delle idee, che delle cose, delle persone e de' fatti; e così ancora nell'arte penetra la varietà non pure delle cose, anche delle idee, delle persone e de' fatti; ed il medesimo va detto per la società e per la storia. Pure nessuno può rivocare in dubbio il predominare delle idee nella scienza, delle cose nell'arte, delle persone nella società, de' fatti nella storia.

Come che sia di ciò, che or non leva, ben leva osservare che l'uomo, per le vie mentovate, tutto trae a sè, come ad ultimo fine; sì che pare che l'universo conchiudasi in lui, e lui ne sia l'ultimo fine assoluto, siccome avvisò Aristotile nel I *della Politica*, e dopo del *Maestro di color*

che sanno han ripetuto tanti altri. Se non che l'uomo, che, per la coscienza, è il più grande fra gli esseri di natura; è, per la stessa coscienza, il più misero fra gli esseri di natura. E perchè? Perchè se per la coscienza crea la scienza, l'arte, la società, la storia, per assoggettare a sè l'universo; con la medesima coscienza dimanda l' infinito nella scienza, l' infinito nell'arte, l' infinito nella società, l' infinito nella storia: infinito dimandato sempre, e non afferrato mai. Taluno dirà: è quistione di tempo. Sia pure; e fino ad ora l'universo, ch'è sempre processo finale, è mancato d'un fine asssoluto? E senza ciò, sarà possibile col tempo non esclamare più: *Homo sum, et nihil humani alienum puto?* E sarà possibile cancellare le altre due sentenze, che da quella prima derivano: *Humanum est errare: Humanum est delinquere?* E con tali e più altre gravi difficoltà, come poter aggiustar fède all'avvenire d'una scienza, d'un' arte, di una società, di una storia, che aggiungano l' ideale infinito della perfezione? Del resto, venga pure tale giorno, per chi verrà? Per i pochi futuri eroi della scienza, dell'arte, della società, della storia; e per coloro che potranno assaggiare le briciole della mensa da essi apparecchiata. E tutti gli altri vissuti prima, perchè condannati a non godere del fine assoluto? Possibile che non abbiasi nè manco democrazia ragionevole in risguardo al fine dell'universo? La cosa è davvero dolorosa, e tanto più, in quanto che la proposta di un futuro paradiso aristocratico vien proprio dai

materialisti, che la fanno da democratici nella vita pratica!

Dovrà del tutto abbandonarsi la ricerca del fine ultimo dell'universo? Così arbitrano alcuni positivisti.[1] Ma se costoro fondano in gran parte la loro filosofia nella storia del genere umano, è appunto tale storia che domanda imperiosa una risposta circa all'ultimo fine dell'universo. Da siffatto lato gli speculativisti la vincono sui positivisti. Coloro confessano indispensabile una soluzione quanto al fine ultimo dell'universo. Credono trovarlo nel pensiero dell'uomo.

Contro a tale soluzione stanno le difficoltà già allegate, e ben altre, che potrebbero recarsi. Non vuolsi preterire che il processo degli speculativisti, e qui parlasi degli hegeliani, intrigandosi in contraddizioni, queste ingenerano negli ordini pratici la noia, fenomeno così bene studiato dal Leopardi, e trovato peggiore del dolore. E veramente se il dolore incita l'uomo al lavoro, la noia lo gitta nell'ozio, ch'è assoluta negazione d'ogni virtù. Laonde alla filosofia hegeliana, di là dal Reno, muovesi oggi a preferenza questo rimprovero « d'aver assonnata per lungo tempo la patria fra sofismi e chimere, e resala indifferente alla libertà, con mostrarle tutte le cose sottoposte a contraddizioni eterne e necessarie ».[2] La presente grandezza della

[1] COMTE, *Cours de la phil. positive*, Tom. I, pag. 4; ed. cit. LITTRÉ, *A. Comte et la phil. positive*, pag. 407; ed. cit.

[2] LANGEL, *Science et philos.*, pag. 295; ed. cit.

Germania attribuire a ben altre cagioni, che non allo speculativismo assoluto.

Frattanto volendo pur concludere qualcosa circa al fine assoluto dell'universo, possiamo asseverare che il pensiero dell'uomo rappresenta l'ultimo fine del nostro sistema planetario, non già l'ultimo fine assoluto dell'universo. Rispetto a questo fine non ponno farsi che delle probabili induzioni. Le due quistioni della prima origine e dell'ultima fine dell'universo, a considerarle nel loro modo speciale di effettuarsi, presentano e presenteranno sempre de' lati oscuri, perdendosi le due ricerche in un passato e in un avvenire impenetrabili. Lo scioglimento de' due problemi può farsi appena in via generale, perchè ne' due casi la ragione è abbandonata in gran parte dall'esperienza. Laonde come per via generale abbiamo porta la soluzione del primo principio dell'universo; così quanto all'ultimo fine accenneremo alcuni principii generali.

In primo luogo sappiamo con certezza che se l'essere non può derivare dal nulla, nè manco l'essere può ritornare nel nulla. Questo principio persuade che non possa immaginarsi o un totale annientamento, o un totale assorbimento dell'universo. In secondo luogo si è certi ancora che ogni fine dee avvenire proporzionato all' essere, considerato questo nella gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Quest'altro principio persuade che se l'essere, ad esempio, è sensitivo, il fine dee esser sensitivo: se intellettivo, intellettivo; e non meno verso sè stesso, che

verso altro distinto da sè stesso. In terzo ed ultimo luogo non è dubbio che il fine proporzionato a sè e ad altro deve esser effettivo, altrimenti il nesso necessario di mezzo a fine verrebbe meno, mancando uno de' termini che il costituisce. Quest' ultimo principio persuade che come la prima origine dell'universo è il pensiero concreto e non astratto, così l'ultima fine dell'universo dee esser il pensiero concreto e non astratto: il quale pensiero, giusta il nostro mentalismo dialettico, è la *Mente suprema dell'universo*. Da tutto ciò deriva che l'armonia dialettica dell' universo dall'Uno al Vario e dal Vario all'Uno, è in fondo armonia finale, che ha per ultimo esito, così come ha per primo inizio, la *Mente suprema dell'universo.*

A questa notizia generalissima ponno aggiungersi delle induzioni senza numero, più o meno ingegnose, più o meno probabili. Io lascio da banda siffatte induzioni, nelle quali può campeggiare più il fervido sentimento, che il freddo ragionamento, scambiando il filosofismo in misticismo. Fra colui che spende sua vita in beneficare altrui, contentandosi d'una contezza generale dell' avvenire, e colui che discervellasi a leggere nell'avvenire, non brigandosi delle altrui oppressure, preferisco il primo al secondo. Il primo fa il bene, perchè bene: il dovere, perchè dovere: la virtù, perchè virtù, che son le cose più sostanziali a rispetto del fine ultimo dell'universo.

XIV. L'armonia dialettica, fino ad ora contemplata non meno nelle parti, che nel tutto del-

l'universo, pare venga turbata, anzi annullata da innumerevoli contraddizioni. Se nell'universo le contraddizioni fosser davvero sussistenti, l'armonia dialettica dell' universo sarebbe annullata, perchè i termini contraddittorii sono affatto inconciliabili: *res olim et semper insociabiles*. Invece le contraddizioni dell' universo sono apparenti, constando esse di termini contrarii, che per natura comportano un mezzo conciliativo, e conferiscono ad armonia, e non a disarmonia. La formola generale de'termini contrarii è: una medesima cosa può essere e non essere nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto.

Con queste ed altre norme, stabilite nel primo volume, abbiam potuto in questo secondo volume trasformare in sussistenti conciliazioni le apparenti contraddizioni dell'universo. La principale contraddizione apparente, che presentava l'universo, considerata nella sua totalità, era fra l'Uno ed il Vario. A prima giunta sembra che l'Uno escluda il Vario, e che il Vario l'Uno. Tale contraddizione si è superata, mostrando che l' Uno concreto include il Vario, e che il Vario concreto include l' Uno, sotto diverso rispetto. Così l' universale contraddizione si è convertita in universale conciliazione. In particolare poi osservammo che l' Uno concreto tanto più include il Vario, quanto più si considera in relazione verso altro distinto da sè; e, per opposito, il Vario concreto tanto più include l'Uno, quanto più si medita in relazione verso altro distinto da sè. Di qui l' assoluto, chiarito essenzialmente Uno,

ha presentata maggiore varietà in relazione al relativo; ed il relativo, chiarito essenzialmente Vario, ha presentata maggiore unità rispetto all'uomo, che per lo spirito si trova in relazione più prossima con l'assoluto, e minore unità rispetto alla materia, che trovasi in relazione più remota con l'assoluto. Al che accennò Boezio là dove scrisse: *Quanto enim unaquaeque unitas propinquior fuèrit primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplex; et e converso, quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior.* [1]

Altre apparenti contraddizioni porgeva l'universo, risguardato nelle sue parti; come dire quelle fra l'infinito ed il finito, fra l'immenso e lo spazio, fra l'eterno ed il tempo, fra l'illimitato ed il limitato, fra il necessario ed il contingente, fra il simile ed il dissimile, fra lo spirituale ed il materiale, fra l'intelligibile ed il sensibile, fra la ragione e l'esperienza, fra le idee ed i fatti, fra il semplice ed il composto, fra il possibile e l'essere, fra l'essere ed il non essere.

Tutte queste apparenti contraddizioni e più altre ancora, son diventate sussistenti conciliazioni, riducendo i termini apparentemente contraddittorii a termini contrarii. Fra i quali non solo è possibile l'armonia, ma senza de'quali non è attuabile armonia di sorta nell'universo. In fare la riduzione de'termini contraddittorii in

[1] *Dialectica*, pag. 682; Venetiis, 1560.

termini contrari abbiamo di preferenza meditata sempre ciascuna cosa in relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Perchè « colui che indaga nella Natura solamente la Natura e non lo Spirito, o nello Spirito solamente lo Spirito e non Dio, o cerca lo Spirito fuori della Natura e senza della Natura, o Dio senza lo Spirito e fuori dello Spirito, non troverà nè Natura, nè Spirito, nè Dio, ma perderà di vista tutte e tre coteste entità fondamentali ». [1]

Avendo l'universo studiato ne' concetti dialettici, che lo costituiscono, e ne' concetti sofistici, che vi appariscono, crediamo aver dai lati principali contemplata la dialettica dell'universo. Dopo tutte le quali cose, egli è chiaro che la dialettica dell'universo è sussistente, così come sono sussistenti in esso le conciliazioni; e che la sofistica dell' universo è apparente, così come sono apparenti in esso le contraddizioni. Laonde altrove mi venne scritto: A quella maniera che le apparenti dissonanze accrescono la bellezza e la sublimità della musica; del pari le apparenti contraddizioni non iscemano la certezza e la grandiosità della dialettica universale. [2]

[1] De Buader, *Der Geist des Menschen in der Natur*, pag. 59; Stuttgart, 1849.

[2] *Della filosofia razionale*, Vol. II, lez. XXVIII.

LIBRO IV.

Επιμοινωνοῦσι πασαι αἱ επισήμαι αλλήλαις.

ARISTOTILE, *Anal. Poster.*

Omnes artes.... habent quoddam commune vinculum.

CICERONE, *Orat. pro Archia.*

Est impossibile, ut alter rerum naturae sit ordo, et alter speculationis.

Rustico Diacono, Contra acaephalos.

CAPITOLO I.

Enciclopedia conforme a scienza dialettica.

I. Fino qui dell'armonia dialettica dell'universo, effettuato dalla mente divina. Da indi in poi dell'armonia dialettica dell'universo, attuato dalla mente umana. Questo secondo universo, rappresentato principalmente dalla scienza, dall'arte e dalla civiltà, non è diviso dal primo universo. È provato, or non è molto, che dopo che tutte le parti dell'universo si adoperano a comporre l'uomo; l'uomo, dal canto suo, s' ingegna a ricomporre tutte le parti dell'universo mediante la scienza, l'arte e la civiltà. A compiere la materia, bisogna esaminare se le molti-

plici contraddizioni, che intervengono nella scienza, nell'arte e nella civiltà, sieno apparenti o sussistenti.

Spesso l'uomo presume collegare o separare quel che non si può. In tal caso han luogo contraddizioni sussistenti. Le quali contenendo effettiva disarmonia sofistica, non possono partorire effettiva armonia dialettica. Da altra parte, può affermarsi che l'uomo produce sempre sussistenti contraddizioni? Questo non è, giacchè se in diversi prodotti dell'umano ingegno trovansi delle cose intrinsecamente impossibili, cioè contraddittorie, v'ha ancora ed a gran copia dei fatti, per sè stessi coerenti, che hanno prodotto e che producono tuttavia grandissimo bene al gener nostro. Per tanto nell'universo, di cui l'uomo è principale inventore ed ordinatore, non solo avvengono fatti incoerenti, che ne turbano ed annullano l'armonia dialettica, succedono anche fatti coerenti, che ne formano e perfezionano l'armonia dialettica. Noi, dunque, dobbiamo studiare negli uni e negli altri fatti, considerati già nella loro massima generalità; a fine d'intendere come e quando ottengasi dialettico processo armonioso nella scienza, nell'arte e nella civiltà.

II. Cominciando dalla scienza, contempleremo l'armonioso processo dialettico prima nella enciclopedia, poscia nella filosofia. Negli esordii dell'umano sapere la enciclopedia era assai ristretta. Col tempo s'è molto allargata, e tende ogni dì più ad allargarsi. Secondo che l'uomo prende

maggiore consapevolezza delle cose esistenti nell'universo reale, allargasi l'universo scienziale, ora con l'ampliazione di antiche scienze, ed ora con la creazione di nuove scienze. Tale fatto innegabile dà occasione a doppio progresso: intensivo, consistente nel crescere la profondità delle scienze, coltivate da lungo tempo; estensivo, consistente nel crescere la moltiplicità delle scienze. Del gemino progredire non sempre gli uomini accorgonsi. Il Leopardi ben nota che « come niuno sente il perpetuo moto che ci trasporta in giro insieme colla terra, così l'universale degli uomini non si avvede del continuo procedere che fanno le sue conoscenze ».[1] Le quali parole tanto più sono preziose, in quanto che contengono una felice contraddizione del sommo scrittore italiano, che spesso deride, sovrattutto nel dialogo di *Tristano e di un amico*, ogni maniera di progresso.

Intanto importa osservare che i due progressi, intensivo ed estensivo, producono in seno della enciclopedia un'apparente contraddizione fra la unità e la varietà delle scienze. Il progresso intensivo aumenta la fede per la unità dello scibile; laddove il progresso estensivo accresce la fede per la varietà delle scienze. Col primo progresso una scienza è profondamente studiata, e diventa, per chi la coltiva, centro di tutto il ciclo scientifico. Col secondo progresso, al contrario, conseguesi maggior numero di scienze,

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 252; Firenze, 1845.

senza che badisi alla loro primitiva unità. Laonde fra gli scienziati spesso avviene che la risoluta affermazione d'una scienza inferisce la tacita negazione delle altre scienze; e, per converso, la risoluta affermazione di moltiplici scienze induce la implicita negazione d'una scienza prima nel giro dell'umano sapere. Il Tommaseo, con fino accorgimento, scrive: Non poche sono le teorie, non pochi gli studi che sostenuti ed amati con grande ardore da taluni, furono e son tuttavia da molt'altri derisi ed aborriti come inutili o come dannosi al progresso delle vere ed efficaci dottrine.[1] Da tutto ciò deriva che dovendo assodare l'armonia dialettica, propria della enciclopedia, è da conciliare l'apparente contraddizione fra la varietà e la unità delle scienze.

III. Non è dubbio che le scienze sono varie. In ogni tempo si tentò di classificarle, conformemente ora al diverso modo di comunicarle, ora alle diverse facoltà che ponno coltivarle, ora al diverso stato del loro apparire e progredire, ora al diverso fine cui sono indirizzate, ora alla diversa materia in che si travagliano. Così, il distribuirsi appo gli antichi, non meno nella filosofia indiana, che nella filosofia greca, tutte le scienze in *esoteriche* e in *acroamatiche*, o vogliam dire in pubbliche e nascoste, è senza dubbio una classificazione dello scibile, giusta il diverso modo di comunicarlo agli uomini. Ancora, quell'altra distribuzione delle scienze in *teoreti-*

[1] *Antologia di Firenze*, del Febbraio 1831.

che e in *pratiche*, insegnata spesso dagli antichi, ripetuta spesso da' moderni, finalmente a ragione disapprovata dal Rosmini,[1] è certamente una maniera d'ordinare le scienze, secondo il fine cui possono dirigersi. Il Bentham, dirimendo tutte le arti e le scienze in *ontologiche* e *deontologiche*,[2] cioè in quelle che riguardano *l'essere* ed il *benessere*, si studiò d'accordare nella enciclopedia la materia col fine delle varie scienze.

Prima assai del Bentham Mario Nizolio in Italia, pensatore lodato e comentato in Germania dal Leibnitz,[3] s'era adoperato ad una generale ripartizione di tutte le scienze e di tutte le arti,[4] contemperando in essa la materia ed il fine. Il Nostro avea distinto, com'egli scrive, *Universum circulus doctrinarum omnium Encyclopedia*, ne' due principali gruppi della filosofia e della oratoria. Alla filosofia avea subordinata la fisica e la politica: alla fisica subordinate la teologia, la meteorologia, la geografia; alla politica l' etica, l'economia, il giuscivile. Alla oratoria avea sottoposte la rettorica, la grammatica, la poetica, la storia. In tale scompartimento di scienze e di arti è chiaro, comprendersi il mondo naturale, il mondo sociale,

[1] *Filosofia morale*, Vol. I, Prefazione.

[2] *Essai sur la nom. et la class. des princ. branc. d'arts et sciences;* Paris, 1842.

[3] *Dissert.* in M. NIZOLIO, etc.; ed. cit.

[4] *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophiloophos*, lib. III, cap. III; Parma, 1553.

il mondo intellettuale, ch'è quanto dire l'universo nelle sue parti e ne' suoi fini principali.

La classificazione enciclopedica nizoliana è certo meno difettosa di quella presentataci molto dopo da Bacone. Questi ridusse tutto il sapere umano alla storia, alla poesia, alla filosofia, in quanto che la storia *ad memoriam*, la poesia *ad phantasiam*, e la filosofia *ad rationem refertur*.[1] Egli sottopose in modo arbitrario il sapere alle sole facoltà subbiettive dell'uomo, ed anche in modo arbitrario divise queste, l'una dall'altra, come se nel trattare di ciascuna parte dell'umano sapere, ad esempio della storia, potesse bastare la sola memoria. La ripartizione baconiana delle scienze venne in gran parte accettata in Francia dal d'Alembert e dal Diderot, che tanto cooperarono alla pubblicazione del *Dizionario ragionato di scienze, di arti e mestieri*, cominciato a stamparsi nel 1751, e del quale furono compilatori molti eletti ingegni, pigliando tutti il titolo di enciclopedisti.

Anche la Germania, dietro l'esempio dell'Inghilterra e della Francia, prese parte a lavori di enciclopedia. I primi che a ciò si adoperarono furono il Sulzer ed il Gesner. Il Sulzer stampò nel 1756 in Berlino un *Compendio comparativo di tutte le scienze*, ed il Gesner pubblicò nel 1774 in Gottinga le *Prime linee d'introduzione intorno alla universale erudizione*. Dopo i tentativi del Sulzer e del Gesner s'ebbero altre opere

[1] *De dignitate et augum. scientiarum*, lib. II, cap. I.

di enciclopedia dell'Adelung, del Reimarus, del Klügel, dell' Eschenburg e del Krug. Quest'ultimo, verbicausa, nel suo *Saggio d'una nuova ripartizione delle scienze* (Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften) distingue le scienze tutte in naturali, positive e miste, annettendo a queste tre principali classi di scienze altre molte scienze.

L'Italia, negli ultimi tempi, incitata dall'opera altrui, pose mano a lavori di enciclopedia, quantunque era stata la prima a sentire simile bisogno. La classificazione di tutte le scienze e di tutte le arti del Nizolio, già ricordata: i nove libri di Plinio, intitolati: *Rerum humanarum et divinarum antiquitates et disciplinarum:* il libro *De reductione artium ad theologiam* di San Bonaventura, attestano chiaro che in Italia di buon' ora s'era avvertita la necessità d'una generale ripartizione di scienze e di arti. Oggi di tale materia si sono occupati in appositi lavori il Tommaseo, il Pessina, il De Pamphilis, il Ferrarese, il Garelli, il Longo; e nei loro sistemi filosofici il Rosmini, il Gioberti ed il Peyretti.

Al nostro tempo dànno una grandissima importanza alla enciclopedia i positivisti. Il Comte, nel suo *Corso di filosofia positiva*, insiste non poco in formare e legittimare l'albero scientifico, studiando di preferenza l'apparire ed il progredire storico delle varie scienze, e distinguendole tutte in astratte e concrete.[1] Lo Spencer si è ado-

[1] *Cours de philos. posit.*, Vol. I, pag. 68, 86, 115; ed. citata.

perato a perfezionare la classificazione delle scienze, fatta dal Comte, e riconfermata dal Littré.[1] Per lo Spencer tutte le scienze debbono andar distinte in astratte, in astratte concrete, ed in concrete. Fra le scienze astratte pone la logica, la matematica: fra le scienze astratte concrete la fisica, la meccanica, la chimica: fra le scienze concrete l'astronomia, la geologia, la biologia, la psicologia, la sociologia.[2]

IV. Tutti i quali tentativi per classificare lo scibile umano, più o meno arbitrarii, non esamino. Al proposito osservo che contengono questo di vero: che le scienze sono tanto varie, che torna difficile, se non impossibile, di stringerle in alcuni cardinali gruppi. S'immagini come cresca in immenso la difficoltà, ogni volta che cercasi una scienza suprema, o vogliam dire un Primo enciclopedico, che sia la somma unità a cui compongasi la sconfinata varietà dello scibile. Pure inchiesta siffatta non andò intentata. Appresso agli antichi la primazia scientifica rimase dubbia fra la matematica, la dialettica e la metafisica. Pitagora inclinò a dare essa primazia alla matematica, Platone alla dialettica, Aristotile alla metafisica. Aristotile, a dir vero, pose a capo di tutto il sapere, una scienza, che considera i *primi* (τά πρῶτα); la quale chiamò or dialettica, or metafisica, or teologia, ed ora, ch' è meglio,

[1] *Conserv. révolut. et positiv.* pag. 48-53; ed. cit.
[2] *Classification of the sciences*, etc., pag. 8-16; London, 1869.

Filosofia prima.[1] Mentre la più enciclopedica del mondo antico, e forse del mondo moderno, ben comprese che la filosofia dovea essere il centro del gran circolo scientifico.

La scuola d'Alessandria, da siffatto lato, seguitò le orme di Aristotile; e perciò fece l'apoteosi della filosofia. Sant'Agostino, nei primordii della sua vita scientifica, ancor fe' l'apoteosi della filosofia, in ispecie della dialettica, che chiarì *Artium et scientia scientiarum.*[2] Poi che la religione influì nel suo vasto sapere scientifico, principiò in lui *l'ancillari* dello scibile alla teologia. L'Aquinate, nel medio evo, compiè l'opera iniziata dal Tagastese, e sentenziò risoluto: *Theologia imperat omnibus aliis scientiis.* [3] San Bonaventura riconfermò la sentenza di San Tommaso nel suo trattatello *De reductione artium ad theologiam.* Dove, distinte le scienze e le arti tutte in meccaniche, sensitive e filosofiche, sottopose tutte alla teologia, che dichiarò prima per dignità ed universalità. Il Gioberti, fra noi, ha ristorata la opinione dei dottori del medio evo, credendo « che l'enciclopedia umana non è possibile, se la teologia non vi ha il principato ».[4] Se tutti fossero persuasi che la scienza, nel nostro secolo, non può essere nè ostile, nè servile alla religione, alcuni non ride-

[1] *Metaph.*, lib. VI, cap. I.
[2] *De ordine*, lib. I, cap. 4.
[3] *Proleg*, in lib. I *Sentent.*
[4] *Introd. allo stud. della filos.*, Vol. II, pag. 86; ed. cit.

rebbero della teologia, ed altri non la solleverebbero in cima a tutto lo scibile.

Altri pensatori volgendosi, per così dire, dal cielo alla terra, posero nella natura il Primo enciclopedico. Galileo avvisò che la natura è il proprio oggetto della filosofia; e perciò spesso raccomanda di studiare, più che nei libri d'Aristotile, nel gran libro della natura.[1] Al medesimo parere del Galilei si attenne Bacone. Questi rimproverava gli aristotelici di studiare l'universo o nelle categorie della logica, o nelle cellule dell'uomo; laddove la scienza *non in humani ingenii cellulis, sed in mundo majore consistit.*[2] Alla teologia concede appena d'essere il *portus humanarum contemplationum omnium.*[3] Andrea Maria Ampère, occupandosi a fare un albero enciclopedico, ne pose il tronco anche nella scienza della natura, e i rami principali nelle scienze cosmologiche e noologiche. Le prime distinse nella matematica, nella fisica, e nella fisiologia; le seconde nella filosofia, nella politica, nella psicologia, e nell'etica.[4]

Altri scienziati, persuasi che la natura era una parte dell'universo, si rivolsero all'uomo: il quale, col suo pensiero illimitato, può abbracciare tutti gli esseri dell'universo. Già abbiamo avvertito, stabilendo il concetto dialettico dell'uomo, che per molti oggi, massime in Germania, l'antropologia è

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 690; Firenze, 1718.
[2] *De dignitate et aug. scient.*, lib. I, cap. 5.
[3] Ibid., lib. 1, cap. 2.
[4] *Essai sur la philos. des sciences*; Paris, 1834.

centro d'innumerevoli scienze. Fra noi vi è stato Luigi Ferrarese, che, nel suo *Saggio di una nuova classificazione delle scienze*, pubblicato in Napoli nel 1829, ha posto il Primo enciclopedico nella scienza dell'uomo. Giacinto De Pamphilis, al contrario, nella sua *Genografia dello scibile*, ristampata in Napoli nel 1869, ha allogato il centro di tutte le scienze nella Natura e nell'uomo insieme, perchè « quella n' è causa obbiettiva, e questi n' è causa subbiettiva ».[1] L' Hegel ed il Rosmini, invece, osservando che nel quadro enciclopedico il protagonista non poteva esser nè la natura, nè l'uomo, nè la natura e l'uomo insieme, vollero che tale protagonista dovea consistere in un'Idea assoluta. Salvo che l' Hegel avendo opinato che la Idea, quale essenza dell'universo eternamente mobile, deve studiarsi dalla logica, chiarì la Scienza della logica (*Die Wissenschaft der Logik)* Primo enciclopedico.[2] Pel Rosmini fu l' Ideologia la *Scienza prima pura*,[3] perchè è l' Ideologia che dee studiare la Idea, quale essenza possibile immobile dell'universo. La critica già fatta nel primo volume alla Idea assoluta hegeliana e rosminiana (Lib. II, c. V, n XV), ci dispensa dal mostrare, che a quella unità ideale è male raccomandata la varietà reale di tutte le scienze.

V. Fatta breve esposizione de'pareri altrui intorno alla enciclopedia, veniamo senza più al

[1] *Genò-grafia dello scibile*, pag. 66; Napoli, 1869.
[2] *Encyklopädie*, n. 19-25; Berlin, 1845
[3] *N. Saggio*, Vol. III, pag. 205; Napoli, 1843.

nostro opinare. Noi non intendiamo d'occuparci della enciclopedia, ridotta a dizionario, e sottoposta ad ordine affatto estrinseco, siccom' è l'ordine alfabetico. Solamente osserviamo che alcuni, più del dovere, hanno disapprovata siffatta maniera di tessere le enciclopedie, non potendosene sconoscere in alcuni casi il giovamento, chi voglia giudicare senza passione, e chi non presuma d'imparare in cosiffatti lavori scienze belle e compiute. Noi indaghiamo della enciclopedia, come scienza essa medesima, o vogliam dire come sistema organico di sapere. La enciclopedia, così intesa, è importantissima teoreticamente e in pratica: teoreticamente, essendo una riconferma della scienza dialettica negli ordini delle scienze tutte; in pratica, derivando dall' enciclopedia, fra tante cose buone, una buona pedagogia.

La scienza dialettica, indagando l'universale armonia fra l'Uno ed il Vario, ricerca anche nella enciclopedia l'armonia dialettica fra l'unità e la varietà delle scienze. La unità delle scienze è rappresentata da una prima scienza, o dicasi Primo enciclopedico; la varietà delle scienze da tutte le scienze seconde, che con quella prima debbono avere necessaria relazione. Dove l'armonia dialettica fra le scienze non fosse possibile, si renderebbero contraddittorie fra loro, distruggendosi a vicenda, e perdendo ciascuna il suo proprio obbietto e fine. Dunque la investigazione enciclopedica è tanto importante, quanto importante l'obbietto ed il fine proprio di ciascuna scienza.

La quale investigazione, col progredire delle scienze, non perde punto di rilevanza. Il progresso in quelle attuandosi, com'è detto, per intensità ed estensione; la intensità progressiva non ispiegasi senza la unità fra le scienze, e la estensione progressiva non intendesi senza la varietà delle scienze.

Se poi la enciclopedia si consideri dal lato pratico, del quale appena accenniamo, essa giova assai alla pedagogia. Ben fermata nella enciclopedia la classificazione delle scienze tutte, è con ciò ben preparato l'ordinamento degli studii in riguardo alla istruzione ed educazione; di che si travaglia la pedagogia. I principii universali di cui questa scienza ha bisogno, può del sicuro toglierli in gran parte dalla enciclopedia; in guisa che la pedagogia trasforma in enciclopedia pratica la enciclopedia teoretica. Lo *Speculum majus* di Vincenzo Beauvais, ristampato con molti schiarimenti in Germania dallo Schlosser, e che alcuni hanno per un trattato di pedagogia, apparso per la prima volta nel medio evo, è in sostanza un'enciclopedia mista di pedagogia, o meglio un'enciclopedia indirizzata a pedagogia. Gli studii pedagogici, coltivati oggi con tanta cura ed utilità in Germania, mostrano chiaro quanto in essi abbia influito la dottrina enciclopedica. I principii di educazione (*Grundsätzen der Erzichung*) del Niemeyer, de'quali si ha un dieci edizioni, sono composti principalmente al lume della enciclopedia. Prima del Niemeyer Plutarco, nell'opera

Della educazione de' figliuoli, desidera che i figliuoli ben educati assaggino almanco la enciclopedia. Di ciò basti, e si mediti il problema enciclopedico dall'aspetto dialettico.

VI. Sotto il quale aspetto abbiamo a fare due ricerche. La prima, della distinzione, che servirà a darci la varietà delle scienze. La seconda, della riduzione, che gioverà a comporre le varie scienze nella unità d'una scienza prima. Dall'uno e dall'altro lavoro si raccoglierà l'armonia dialettica dello scibile.

La distinzione delle scienze non vuol esser arbitraria. In ciò convengono tutti. Come evitare al proposito l'arbitrario? Alla stessa guisa, rispondo, che si è cansato nello studiare la varietà degli esseri di natura. Al caso si è provato che il dinamismo finale, più che il meccanismo reale, determina la vera differenza ed attinenza fra i principali esseri di natura. Il medesimo osserviamo rispetto alle principali scienze della enciclopedia. Ciò posto, in che sta il fine di qualsiasi scienza? Il Vico divinamente scrisse: *Finis autem omnium studiorum unus hodie spectatur, unus colitur, unus ab omnibus celebratur, Veritas.* [1] Il Bentham, di sopra nominato, pose a fine d'ogni scienza il benessere. Il vero, fortemente coltivato ed apprezzato, produce senza dubbio benessere; in guisa che il benessere sia posteriore al vero, e riducasi propriamente all'uso del vero. Per tanto lo scopo immediato della scienza è sempre il vero, a cui tien dietro il buono.

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 7; ed. cit.

Dopo l'avvertenza premessa, è chiaro che una logica ripartizione delle scienze debba appoggiarsi in una logica ripartizione del vero. Sempre uno è il vero, e consiste sempre in qualche cosa rettamente conosciuta. Qualche cosa conosciuta rettamente può venirci o dal mondo ideale, o dal mondo reale, o dal mondo sociale; e da noi conoscersi in modo retto mediante o la ragione, o la sensibilità, o la testimonianza altrui. Di qui il vero dirimesi in razionale, sperimentale e documentale.

A coteste tre sorte di vero si riferiscono le varie scienze. Al vero razionale appartengono tutte le scienze, dette speculative; come a dire le varie scienze metafisiche, le varie scienze matematiche, le varie scienze etiche, le varie scienze giuridiche, le varie scienze politiche, le varie scienze estetiche. Al vero sperimentale si rapportano tutte le scienze, appellate positive; come ad esempio la fisica, la meccanica, la chimica, la geologia, la mineralogia, la meteorologia, l'astronomia, la biologia, l'anatomia, la fisiologia, la botanica, la morfologia, la paleontologia e più altre. Al vero documentale si riferiscono tutte le scienze, che ponno denominarsi applicative, e che sono principalmente le scienze storiche, le scienze religiose, le scienze linguistiche, le scienze geografiche, le scienze statistiche, le scienze economiche e va discorrendo.

La distinzione delle scienze, or fatta, ha un saldo fondamento nel vero. Diventa subito arbitraria, se essa abbiasi per separazione d'una da

altra scienza. Così, allogando nel vero razionale le scienze speculative, nel vero sperimentale le scienze positive, nel vero documentale le scienze applicative; abbiamo con ciò voluto solamente mostrare che il vero predominante delle prime è il razionale, delle seconde lo sperimentale, delle terze il documentale. Dal predominio s' inferisca l'assoluta esclusione, e tosto la distinzione tornerà arbitraria, antidialettica, essendo evidente, che le scienze speculative si valgono anche del vero di esperienza e di autorità: che le scienze positive anche del vero di ragione e di autorità; e che le scienze applicative ancora del vero di ragione e di esperienza. Onde la distinzione delle scienze, che voglia esser dialettica, implica relazione tra esse. In fondo in fondo tutte le scienze sono miste, ed hanno, ciascuna, or più dello speculativo, che del positivo e dell'applicativo; or più del positivo, che dello speculativo e dell'applicativo; ed or più dell'applicativo, che dello speculativo e del positivo. Di tutto ciò conclusione importantissima è, che la distinzione conduce alla riduzione delle scienze, o, ch'è lo stesso, la varietà inferisce la unità di esse.

VII. In tanta varietà di scienze dovendo conseguire unità, giacchè il bisogno di questa non può negarsi, s'è in facoltà d' incominciare da unità subordinate, finchè si pervenga ad una suprema unità. Le unità subordinate ponno stringersi in tre grandi scienze, col comune titolo di filosofia, e appellarsi *Filosofia dello*

spirito, Filosofia della natura, Filosofia della storia. Non è dubbio che a queste tre principali unità scientifiche si riducono tutte mai le varie scienze. Difatto, nella *Filosofia dello spirito* raccolgonsi le varie scienze speculative: nella *Filosofia della natura* le varie scienze positive; nella *Filosofia della storia* le varie scienze applicative.

Ciò posto, le tre filosofie dello spirito, della natura e della storia, formano tre circoli scientifici subordinati. Tali circoli, per la provata relazione fra tutte le scienze, sono concentrici; sì che debba darsi un sovrano circolo scientifico, in cui conchiudonsi i subordinati circoli scientifici. Quale sarà tale circolo sovrano scientifico, o dicasi centro supremo scientifico? La risposta è chiara ed innegabile. Se i tre circoli scientifici subordinati coincidono nell'essere scienze filosofiche; seguita che il circolo supremo scientifico debba essere scienza filosofica, e che il titolo, meglio ad essa competente, è di *Filosofia prima ed universale.*

Ora che siffatta filosofia costituisce il Primo enciclopedico, è da chiarirlo per bene; tanto più che oggi non volgono tempi assai propizii alla *Filosofia prima ed universale,* da tutti appellata filosofia, senza più. Nè manco propizii volgono i tempi per la *Filosofia dello spirito*, per la *Filosofia della natura*, per la *Filosofia della storia;* e insomma, per tutto ciò che sappia di filosofia. Pure, chi ben guardi, l'odierno odio è contro la filosofia al tutto *aprioristica;* dalla

quale io mi son tenuto lontanissimo, persuaso ancor io che una tale filosofia dà in vuote ed astruse generalità. Ciò nonostante con grande difficoltà al momento si aggiusterà fede ad una *Filosofia prima ed universale*, che sia il comun centro della intera enciclopedia. È dunque da esaminare tale pronunziato.

VIII. Come nel giro de' principii alcuni hanno primazia ed universalità relativa, ed un solo dee possedere primazia ed universalità assoluta; così negli ordini delle scienze una sola scienza dee avere primazia ed universalità assoluta, e le altre possono ottenere primazia ed universalità relativa. La matematica, verbigrazia, è certo prima ed universale, però prima ed universale in modo relativo, cioè solamente rispetto alle scienze fisiche. Ogni volta che la primazia e la universalità della matematica si è voluta chiarire assoluta, facendola pernio di tutte le scienze; si sono avuti nello scibile trovati ingegnosi, ma sempre pericolosi. L'assioma geometrico: due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro, si è voluto applicare alla logica; e n'è seguita l'opinione affatto ingiusta, che il sillogismo, in tutte e tre le sue forme, puro, empirico e misto, sia regolato dal principio d'identità. Il Krause ha voluto applicare oggi le progressioni geometriche al processo ascensivo delle forme telluriche, a cominciare da'cristalli insino all'uomo; [1] e nella metafisica si è introdotta

[1] *Lehrbuch der Combinationenlehre*, pag. 56; Dresden.

l'altra ingiusta opinione, che la differenza fra gli esseri di natura sia solo quantitativa. Herbert Spencer insiste non poco nelle sue opere, che il vero progresso delle scienze consiste nel passare dallo studio della qualità allo studio della quantità. Ma se ciò è vero per le scienze fisiche, non è punto vero, anzi è funesto per le scienze metafisiche; ed ancora per le altre scienze. Si trasferiscano, infatti, le leggi della quantità nelle scienze etiche e giuridiche, come talvolta si è tentato; e subito le leggi di onestà e di giustizia si trasformano in pretese disoneste e ingiuste. Quante volte si è tentato d'applicare il metodo geometrico alla filosofia; e sempre è seguito danno alla filosofia, senza che per questo se ne avvantaggiasse la matematica. Di tutto ciò la ragione è la matematica ha primazia ed universalità relativa, non assoluta.

Le avvertenze fatte per la matematica, vanno ancora per altre scienze; alle quali si addice solamente primazia ed universalità relativa. Per cagion d'esempio, la morale ha molte scienze affini, che sono ad essa subordinate; e tali scienze sono tutte quelle che d'ordinario si appellano pratiche. Si allarghi il campo di lei, verbigrazia, alle scienze estetiche; e tosto l'arte viene sottoposta a norme, che non possono nè devono sempre misurarne la bellezza e la sublimità. Del pari, la politica ha molte scienze congeneri, ed in esse influisce ragionevolmente. Nondimeno si faccia della politica una scienza prima ed universale in modo assoluto; e per

molte scienze si mette in pericolo la loro indipendenza, e fino la loro sussistenza. Certamente, la fisica non manca di universalità; e pure il vedere oggi che della fisica voglia farsi una metafisica, e di più vogliano affidarsi ad essa i destini del mondo scientifico, quasi che l'uomo viva solo d' idrogeno e di ossigeno, e che tutte le altre scienze non debbano far altro che misurare e pesare; è un assunto che non può reggere in modo alcuno, principalmente per la ragione che la fisica ha primazia ed universalità non assoluta, sì relativa. Il simigliante può e dee predicarsi di tutte le altre scienze, salvo d'una scienza, e questa è la filosofia.

IX. Sì la filosofia solamente è scienza prima ed universale in modo assoluto; e perciò essa sola può costituire l'unità scientifica intorno a cui dee volgersi tutta la varietà scientifica. Se non che, tale primazia ed universalità vuol esser ben intesa; acciocchè altri non rida del fatto nostro, specialmente oggi che si fa poco o nessun conto della filosofia. La filosofia è scienza prima e universale in modo assoluto; e ciò forma una sua singolar proprietà, ed anche una sua singolare sventura. La filosofia, secondo che ben osserva il Bertini, non deve, come scienza prima, prendere le mosse da alcuna verità teorematica dimostrata da una scienza anteriore; e, come scienza universale, non deve presupporre come già scientificamente certo e indiscutibile alcun vero assiomatico.[1] Ciò, come dicea, è una sua singolar

[1] Ved. *La filos. delle sc. ital.*, Vol. VIII, p. 297; Roma, 1873.

proprietà. La filosofia, niente presupponendo come dimostrato o in aliena scienza, o nella stessa scienza filosofica, si adopera a dimostrar tutto; e dimostrando tutto, diventa, si noti bene, non effettivamente, sì potenzialmente tutte le scienze. Di qui avviene che in tutte le scienze si trovano presupposizioni filosofiche, metafisiche o logiche che siano: laddove la filosofia non ha presupposizioni scientifiche di sorta, nè delle altre scienze, nè della stessa scienza filosofica. Concepita in tal guisa la filosofia, è davvero scienza prima ed universale in modo assoluto; ed è davvero Primo enciclopedico, cioè primo centro di tutto il ciclo scientifico.

Ma, da altra parte, è una singolare sventura della filosofia d'essere scienza prima e universale in modo assoluto. La filosofia, come tale, non dee presupporre nulla, ma dee tutto porre, o, ch'è lo stesso, dee tutto provare. E come farà lei a provar tutto? È possibile provar tutto, senza nulla presupporre? Se nulla si presuppone, nulla si prova, perchè manca assolutamente la materia da provare. La filosofia, dunque, da un lato nulla dee presupporre, per essere scienza prima e universale in modo assoluto; dall'altro dee tutto presupporre, per avere materia a provar tutto. È questa una contraddizione, a cui si avviene la sola filosofia; e perciò la sua singolar proprietà d'essere scienza prima ed universale in modo assoluto si converte in sua singolare sventura, cioè nella sventura di dover provare tutto, mancandole la materia e la maniera di provar tutto.

La contraddizione a cui s'è accennato, è superabile, o insuperabile? Se la contraddizione è insuperabile, la filosofia è ita addirittura; essendo una di quelle contraddizioni, che incoglie la filosofia fino nel suo primo apparire ed esistere. Per buona ventura la contraddizione è superabile, perchè apparente; e si supera, affermando che nella filosofia dee presupporsi tutto conosciuto naturalmente, niente provato scientificamente. È la medesima soluzione che abbiamo già data sotto altro aspetto, considerando il *Tutto conosciuto naturalmente*, siccome primo momento dommatico necessario al processo categorico scientifico (Lib. I, c. II, n. VI-X), e siccome fatto dato da natura, per cominciare e seguitare la scienza (Lib. II, c. II, n. II). Nonostante che la contraddizione sia risoluta, e che per conseguenza alla filosofia non torni impossibile d'essere scienza prima ed universale; pure non è facile per la filosofia di ben precisare in che stia il *Tutto conosciuto naturalmente*, e in che modo debba provarsi scientificamente. Molti dubbii ed equivoci possono aver luogo in isnodare nodi tanto complicati. Il che spiega la gran difficoltà per la filosofia d'essere scienza prima ed universale in modo assoluto, ed il convertirsi di questa sua nobil prerogativa in sua penosa sventura.

Le altre scienze, godendo primazia ed universalità relativa, non si trovano nelle difficili condizioni della filosofia. A questa avviene quello che ad un individuo, posto a capo d'altri individui. Primeggiando per dignità, primeggia anche

per grave responsabilità. L'alta e insieme ardua condizione della filosofia a rispetto delle altre scienze, spesso non venne considerata. Perciò in ogni tempo or fu troppo screditata, a mirarne il difficile assunto ed i tentativi non riusciti; ed ora troppo esaltata, a contemplarne il primato scientifico, senza por mente alle gravi difficoltà che accompagnano la sua assoluta primazia ed universalità scientifica.

X. Molti filosofi oggi hanno, per così dire, con una mano posta la filosofia nel primo stallo scientifico, e con un' altra mano l'hanno rovesciata, ingegnandosi vanamente a trovare in seno della medesima filosofia una parte, che han chiarita prima delle altre, ed a cui hanno pensato affidare il primato scientifico. Per conto mio la primazia della filosofia sta in tutta la filosofia, e non in una parte sola della filosofia. L'opinare altrui non può andare, o che si pensi al contenuto delle altre scienze, che devono formare la varietà enciclopedica, o che si mediti il contenuto della filosofia, che dee costituire la unità enciclopedica. Il contenuto delle altre scienze, menato alla sua ultima riduzione, è rappresentato, com' è visto, dalla *Filosofia dello spirito*, dalla *Filosofia della natura*, dalla *Filosofia della storia*. Or, come mai coteste tre filosofie, che abbracciano l'universo essere, ponno avere il loro Primo enciclopedico, per esempio, o nella teologia, che fermasi al solo essere divino, o nella psicologia, che concentrasi nell'essere umano, o nella cosmologia, che esamina la sola natura, o nella

ideologia, che studia il solo essere ideale, o nella metafisica, che mira di preferenza ai principii, e non ai fatti dell'essere e del sapere? È da altra parte innegabile che le scienze tutte, speculative, positive, applicative che sieno, dimandano primi principii, e primi fatti. Ora, gli uni e gli altri si hanno con tutta la filosofia, non con una sola parte di essa.

Che se poi si mediti il contenuto della filosofia, ancor più apparirà la impossibilità di estollere a Primo enciclopedico una sola parte della filosofia, vogliasi anche importantissima. La filosofia ha per obbietto l'universo nella totalità delle sue relazioni. Appunto per questo le parti in essa sono strettamente unite, e continuazione l'una dell'altra. Conosco assai bene che la filosofia, attraverso a tante relazioni, indaga una prima relazione, che dichiara suprema unità causativa e conciliativa di tutte le contrarie relazioni dell'universo. La qual prima relazione noi abbiamo allogata nella *Mente essente ed efficiente.* Ma forse tal prima relazione è separabile dalle altre relazioni? Certo no. Dunque anche siffatta indagine riconferma la necessità di porre in tutta la filosofia, e non in una sola parte di essa, il Primo enciclopedico. Di tal guisa pare assodata da ogni verso l'armonia dialettica in risguardo alla enciclopodia. E per fermo, ridotte le varie scienze alla *Filosofia dello spirito*, alla *Filosofia della natura* e alla *Filosofia della storia*, e queste tre filosofie alla *Filosofia prima ed univer-*

sale; non è dubbia l'armonia dialettica nella enciclopedia. Tale è l'ultima conclusione della scienza dialettica, applicata all'enciclopedia: conclusione importantissima, che prova l'armonia dialettica avverarsi da per tutto, nella natura e nella scienza.

Capitolo II.

Filosofia dialettica solo vera.

I. L'ultima conclusione alla quale or siamo venuti, che cioè la filosofia formi il Primo enciclopedico, da molti scienziati verrà assai male accolta. Se la filosofia, dirà taluno, agitata sempre da tanti opposti sistemi, è centro di tante sofistiche disarmonie; come mai essa, proprio essa, può rappresentare il centro della dialettica armonia enciclopedica? Se la filosofia, altri aggiungerà, è tuttavia mal sicura nel suo primitivo fondamento; in che guisa potrà sostenere, per così dire, il peso della gran macchina scientifica? Se la filosofia, si obbietterà da ultimo, è quasi la tela penelopea, che si tesse e stesse in ogni momento; la filosofia non ha nulla di saldo e di durevole a costituire la salda e durevole unità delle varie scienze.

Tacito scrisse: *Vitia erunt, donec homines;* e può aggiungersi: *Oppositiones erunt, donec cogitationes.* La vita non meno pratica che teoretica, stà nel conflitto di contrarie azioni ed opinioni. Se la

filosofia, più che le altre scienze, porge contrarie opinioni, già ho accennato alla sua natura difficile, più che non sia quella delle altre scienze. Aggiungasi poi che come nella città capitale si agitano maggiori discordie politiche; così nella scienza capitale, rappresentata dalla filosofia, si dibattono maggiori dissensi scientifici. Al che si può infine arrogere che diversi scienziati, per amor grande che portano alla loro scienza, aggravano i dispareri dei filosofi.

Ma se queste ed altre ragioni valgono a spiegare alcune controversie inevitabili in filosofia, non giovanó a spiegare altre controversie, che potrebbero in essa evitarsi, o almeno di molto scemarsi. In queste ultime controversie influiscono molte cagioni, tra le quali principale è la smodata inclinazione in filosofia (nel che conviene anche l'Allievo)[1] a sistemi esclusivi, come se tal sorta di sistemi possa esser il *non plus ultra* della perfezione filosofica. Pensare che la intolleranza non è potuta vedere in nessun instituto, religioso o civile che sia, e che abbia tanta parte nelle scienze tutte, e più e più nella filosofia, prodotta da sistemi esclusivi, è cosa davvero dolorosa, e anche dannosa allo scibile. I sistemi esclusivi fanno a pezzi l'universo essere e sapere. Ciascun sistema se ne prende un pezzo, e presume, contro ogni buona logica, che un tal pezzo sia tutto l'essere e sapere. Ciò nullameno è possibile nel campo della scienza, che non si tentino

[1] *Saggi filosofici*, pag. 56; Milano, 1866.

più mai sistemi esclusivi, e che non si speri con essi di « descriver fondo a tutto l'universo? »

Ancor che ciò fosse possibile, non sarebbe desiderabile. La libertà è cosa pur troppo sacra, massimamente nelle regioni del pensiero. Dunque i sistemi esclusivi, per sè stessi intolleranti e incompiuti, non ponno al tutto cansarsi negli ordini del pensiero, una volta che in questi ordini non si possa, nè si debba disdire a ciascuno piena libertà di pensare. Ma sono per questo da promuovere non meno nelle altre scienze, che nella filosofia? Lasciando ad altri la questione delle altre scienze, ormai si sa che noi siamo risolutamente contrari ad ogni sistema esclusivo in filosofia. Noi siamo persuasi che se i sistemi esclusivi dilungano dalla filosofia ogni armonia dialettica, non il medesimo incontra co'sistemi inclusivi.

Ciò abbiamo fino ad ora provato per molte vie: nel primo libro, discorrendo delle varie categorie dell'essere e del conoscere; nel secondo libro, stabilendo il sommo principio di tutte le categorie dell'essere e del conoscere; nel terzo libro, assodando l'armonia dialettica nell'essere, considerato l'essere così nel suo tutto, cioè nell'universo, come nelle sue parti, cioè in Dio, nella natura e nell'uomo. In questo quarto libro seguitiamo a provare, che l'armonia dialettica nel conoscere, proprio delle scienze in genere, e della scienza prima in ispecie, deriva da sistemi inclusivi, che sono di loro natura armonici e dialettici, a divario dei sistemi esclusivi, che sono di loro natura

disarmonici e antidialettici. Il che mostreremo, come per abbracciare il tèma da tutti i lati, anche nel rappresentare e nell'operare, o vogliam dire nell'arte e nella civiltà, con quella brevità, s'intende, che consente il nostro lavoro, non destinato ad occuparsi particolarmente di arte e di civiltà.

II. Rimettendoci in via, ci fermiamo ora su la filosofia, con intenzione di provare che all'armonia dialettica di lei vi concorrono sistemi inclusivi, e vi si oppongono sistemi esclusivi. Se non che prima di tutto è da sapere se i sistemi esclusivi possano utilizzarsi, e ridursi a sistemi inclusivi. La proposta di tale quistione, così com'è fatta, è una intrinseca contraddizione. L'esclusivo è sempre esclusivo, e non è per modo alcuno riducibile all'inclusivo. Di che procede senza più, che i sistemi esclusivi, come tali, non ponno ridursi a sistèmi inclusivi. Siffatta riduzione importerebbe che il disarmonico, l'antidialettico e lo sconciliativo, fossero convertibili coll'armonico, col dialettico e col conciliativo. Il che è non solo impossibile, ridicolo. E veramente da alcuni si tocca il ridicolo con alcune conciliazioni fra cose esclusive, o, ch'è lo stesso, diametralmente contraddittorie.

Se da un lato è troppo evidente che i sistemi esclusivi, giusto perchè esclusivi, non s'includono; è del pari evidente da altro lato che tutto ciò che trovasi in un sistema esclusivo sia esclusivo, cioè affatto da escludersi dalla scienza ? La seconda quistione, come vedesi chiaro, è ben

diversa dalla prima. Nella seconda quistione trattasi di esaminare, se in un sistema esclusivo tutto sia stato affermato e negato in modo gratuito, incerto, falso. Se i sistemi filosofici fossero, come scrive il De Sanctis, *de' castelli di ciottoli, fatti, disfatti, rifatti in mille guise dai fanciulli,*[1] sarebbe stoltezza indagare in tutti i sistemi filosofici esclusivi, anzi in tutti i sistemi filosofici, esclusivi od inclusivi che sieno, qualche cosa di positivo, qualche cosa di certo, qualche cosa di vero. Ma è serio affermare che tanti sistemi filosofici (escogitati da ingegni i più eminenti che porga la storia del pensiero) sono delle produzioni al tutto fanciullesche? Ed il medesimo De Sanctis non ha il suo sistema filosofico, che ha saputo con tanta valentia adoperare nella critica letteraria? Sarà, dunque, anche il suo sistema filosofico un castello di ciottoli, che egli ha fatto da fanciullo, ed altri disfarà e rifarà da fanciullo? Positivista com'egli ora mostrasi, forse non vorrà sapere di nessun sistema? Di nessun sistema esclusivo, può intendersi ed ammettersi. Ma di nessun sistema, in modo assoluto, come possibile, se ogni critica vuol essere almeno un processo logico di fatti, ch'è senza dubbio un sistema? Via, si lasci una buona volta di parlare con ischerno della filosofia, e si vedrà a prima giunta quanto sia strano o di far senza d'un sistema qualsiasi in ogni maniera di studii, o di credere che in tutti i sistemi filosofici non

[1] *Saggi critici*, pag. 243; Napoli, 1869.

si trovi niente di positivo, niente di serio, niente di vero.

Oggi la filosofia è molto screditata. Di che la ragione, se non unica, principale è l'abuso di sistemi esclusivi; i quali appunto presentano la perpetua e noiosa vicenda di farsi, disfarsi e rifarsi. Qual rimedio contrapporre a siffatto male? Abbandonare per sempre i sistemi esclusivi e sconciliativi, ed appigliarsi ad un sistema inclusivo e conciliativo. Abbandonando i sistemi esclusivi in tutto ciò che hanno di esclusivo, perchè questo ne forma la continua e insulsa costruzione, distruzione e ricostruzione; non sono anche da abbandonare in tutto ciò che hanno di giusto, di serio, di vero. Può un uomo, per i vizii di cui è macchiato, disprezzarsi anche per le virtù che lo adornano? Come ciò ripugna evidentemente al buon senso pratico, così anche ripugna al buon senso teoretico d'abbandonare addirittura un sistema filosofico, anche nelle sue parti buone, che non mancano in nessun sistema filosofico, solo per trovarsi in esso eziandio delle parti cattive. Con ciò non voglio dire che il sistema inclusivo e conciliativo non dee far altro, che accozzare tutte le parti buone degli altri sistemi esclusivi e sconciliativi. In tal caso avrebbesi una filosofia a centone, peggiore d'una filosofia esclusiva, com'è peggiore un uomo a più pezzi, che un uomo, come direbbe il Giusti, ad un solo pezzo.

Al presente trattasi di esaminare se nel sistema inclusivo, che noi preferiamo, possa e debba

farsi uso de' sistemi esclusivi. Noi siamo pel sì, risolutamente, ma il sì non potendo riferirsi a ciò che hanno di esclusivo, chè l'abbiamo sempre per arbitrario e per falso, deve rapportarsi a ciò che hanno di positivo e di vero, ch'è sempre di natura inclusivo. Pure qualcuno potrà obbiettare: se negli altri sistemi esclusivi si trova assai poco di vero; giova meglio fabbricare, che rifabbricare il sistema su frammenti raccolti da altri sistemi. Un valente artista, infatti, preferisce mille volte di fare il quadro, anzi che di rifarlo su di una tela, che abbia delle cose buone, ma che il disegno sia sbagliato affatto. Sta bene, e ciò nonostante il valente artista, nel fare il quadro in altra tela, e con altro disegno, può trascurare le cose buone, che sono nel quadro altrui? Non è dubbio che la risposta voglia essere affermativa. Ora del medesimo trattasi nella filosofia inclusiva e conciliativa. Il filosofo inclusivo e conciliativo non dee contentarsi di racconciare i sistemi esclusivi altrui, per non fare una filosofia a frammenti. Egli dee fare il suo sistema filosofico, persuaso che il disegno altrui sia errato; e nel medesimo tempo imporsi l'obbligo severissimo di rispettare tutto quanto vi ha di necessario, d'innegabile e di vero negli altri sistemi esclusivi e sconciliativi.

Alla mia inferenza altra insistenza. Come possibile in un sistema esclusivo l'inclusivo? Mi spiego. Acciocchè un sistema esclusivo possa usufruttuarsi in un sistema inclusivo, è necessario che in quel sistema vi sia dell'inclusivo.

Ora, se è esclusivo, come può contenere l' inclusivo? È questa un'aperta contraddizione; in guisa che il sistema inclusivo volendo comporre ad armonia dialettica i sistemi esclusivi, presume il contraddittorio, l'impossibile. Certo, ciò avviene, e l'abbiamo avvertito, ogni volta che credesi di comporre ad armonia dialettica i sistemi esclusivi, tali quali si presentano nella loro esclusività. Ma dove prendere, s'insisterà, l'inclusivo nei sistemi esclusivi, se pel solo elemento inclusivo possono comporsi in pace fra loro, e includersi in un sistema inclusivo? Senza dubbio è impossibile che un medesimo sistema, nel medesimo tempo, sotto il medesimo rispetto, sia esclusivo ed inclusivo. Però, quello ch' è impossibile sotto il medesimo rispetto, è possibile, per tutte le dottrine dialettiche già stabilite, sotto diverso rispetto.

Un medesimo sistema, nel medesimo tempo, può esser vero e falso sotto diverso rispetto; e quindi essere, a rispetto del vero, inclusivo in altro sistema, a rispetto del falso, esclusivo da altro sistema. I sistemi esclusivi sono sistemi effettivamente contraddittorii. Or noi sappiamo che nella contraddizione effettiva, o sussistente che dicasi, l'elemento negativo annullasi, e l'elemento positivo riconfermasi (Lib. I, c. III, n. III-X). Allorchè la contraddizione dichiara impossibile l'unione dell'essere e del non essere nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto, uno degli estremi contraddittorii annullasi, ed è l'elemento negativo del non essere. L'altro

estremo contraddittorio, rappresentato dall'elemento positivo dell'essere, riconfermasi in modo necessario. Difatto, appunto perchè l'essere è necessariamente l'essere, non si può unire il non essere all'essere. Il simigliante avviene e dee avvenire ne' sistemi esclusivi, di loro natura contraddittorii.

Così, lo spiritualismo dice: lo spirito solo è, la materia non è; il materialismo dice: la materia solo è, lo spirito non è. Questi due sistemi, e il simile potrebbe osservarsi di tutti gli altri, distruggonsi per l'elemento negativo, ma per l'elemento positivo, cioè per lo spirito affermato dall'uno, e per la materia affermata dall'altro, possono conciliarsi ed armonizzarsi. In che guisa? Accettando forse l'elemento positivo, così come da essi sistemi è affermato? Cotesto non già. Venendo da essi affermato in modo esclusivo, rimane sempre inconciliativo. Bisogna affermare l'elemento positivo, sotto altro aspetto, cioè in modo inclusivo, ch' è quanto dire affermare lo spirito in guisa, che non escluda la necessaria relazione con la materia, e la materia in guisa che non escluda la necessaria relazione con lo spirito. Per tanto affermando sotto aspetto inclusivo quello che i sistemi esclusivi affermano, rendesi ben possibile la loro armonia dialettica. Tutto considerato, è dunque possibile un sistema, si chiami come si voglia, o inclusivo, o conciliativo, o dialettico, che si proponga di sollevare ad armonia dialettica gli altri sistemi, si dicano o esclusivi, o sconciliativi, o antidialettici.

III. Un tale assunto, nella scienza filosofica, non solo è possibile, è utile e necessario. La storia di qualunque scienza, anche della filosofia, torna utile, non tanto perchè con essa discuopresi tutto quello che di falso si è sostenuto sotto moltiplici aspetti, quanto perchè con essa s'impara tutto quello che di vero s'è affermato e dimostrato. Ogni sistema esclusivo guarda nella storia della filosofia il solo falso, e quindi da essa ritrae minima istruzione; laddove il sistema inclusivo raccoglie dalla storia della filosofia massima istruzione, tutta insomma quella che contiene. In essa storia non istudia solamente gli errori confutati, eziandio i veri legittimati, per fonderli, correggerli, innovarli ed ampliarli nel prescelto sistema conciliativo.

Oltre ad esser massimamente utile il sistema inclusivo, è necessario al progresso, al credito, alla legittimità degli studii filosofici. Co'sistemi esclusivi la scienza filosofica diviene a ogni momento bambina. Ciascun sistema esclusivo, movendo dalla ingiusta convinzione che tutti gli altri filosofi si sieno affatto ingannati, presume di fare da capo la scienza filosofica. Invece, nel sistema inclusivo si presuppone ragionevolmente, che non tutti gli altri filosofi si sieno ingannati in tutto. Laonde si ha sollecita cura di cercare quel tanto di vero antico da essi conservato, per disposarlo al vero nuovo, trovato dal novello sistema inclusivo. Per tanto, se ne'sistemi esclusivi si sacrifica l'antico al nuovo (il che rende la filosofia stazionaria, ed anche effettivamen-

te regressiva); ne' sistemi inclusivi si compone il nuovo con l'antico, in che sta ogni sodo e duraturo progresso.

Tutto lo scredito in che oggi è venuta la filosofia, dipende in gran parte dalla manìa di sistemi esclusivi. Per siffatti sistemi i filosofi si dividono, si combattono, si contraddicono. Nega l'uno quello che l'altro afferma, e afferma l'uno quello che l'altro nega, senza che si mostri in qualche cosa accordo di sorta. Gli altri scienziati, veggendo tanta discordia fra i filosofi, deridono i filosofi e la filosofia, quasi pronunziando nel loro cuore: mettetevi prima in qualche accordo fra voi, e poi vi accorderemo la nostra stima. Nelle altre scienze, certamente non sono mancate e non mancano delle discordie fra i cultori di esse; ma sempre v'ha de'punti importanti in cui armonizzano. Or tanto è da desiderare in filosofia, e tanto può conseguirsi, promovendo in essa l'uso dei sistemi inclusivi, o dicansi conciliativi, che cominciano dall'accettare ciò che v' ha di positivo, di certo e di vero negli altri sistemi filosofici.

Da ultimo la necessità dei sistemi inclusivi deriva dalla legittimità di essi. I sistemi esclusivi non godono legittimità. La legittimità dei primi e la non legittimità de'secondi, per noi è stata provata in tante e tante guise. Mi contento qui d'una sola, che faccia più a proposito. I sistemi esclusivi pongono la verità in un estremo esclusivo; i sistemi inclusivi, per converso, pongono la verità in un giusto mezzo. I sistemi in-

clusivi, allogando la verità dell'essere e del conoscere in un giusto mezzo, sono in grado di trasformare gli estremi esclusivi e contraddittorii in estremi inclusivi e contrarii, affermandoli e armonizzandoli nello stesso mezzo sotto diverso rispetto. Perciò i sistemi inclusivi raggiungono l'armonia dialettica fra tanti termini estremi dell'universo, ch'è pure il principal fine della scienza in genere, e della filosofia in ispecie. I sistemi esclusivi, per opposito, non raggiungono l'armonia dialettica fra i termini estremi dell'universo; anzi si adoperano, senza accorgersene, a introdurre la disarmonia sofistica in seno dell'universo. Fissando, infatti, essi sistemi un solo termine estremo, sono forzati a travisare, o, ch'è più logico, ad annullare l'altro estremo, avendo fissato un estremo come termine contraddittorio dell'altro estremo. In tal guisa insinuano la contraddizione là dove è la conciliazione, l'antinomia là dove è l'armonia, e i termini contraddittorii inconciliabili là dove sono termini contrarii conciliabili. Sin dal mio primo opuscolo, stampato nel 1857,[1] ripetei col Blanc, che la verità, così come la virtù, consiste nel mezzo. Allora affermava, su l'autorità altrui, come un presentimento quello che ora è divenuto in me ferma convinzione, per le ragioni allegate e in questo ed altri scritti.

IV. Dopo avere in generale discorsa la possibilità, la necessità e la utilità d'un sistema in-

[1] *Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea*; Napoli.

clusivo in filosofia, che componga ad armonia dialettica gli altri sistemi esclusivi, è bene studiare il medesimo argomento nella storia della filosofia, con quella brevità che comporta il nostro lavoro di natura non istorico. In ogni epoca la filosofia ha porti esclusivi sistemi. I principali sono stati il dommatismo e lo scetticismo, l'empirismo e l'idealismo, il materialismo e lo spiritualismo. Tutti codesti sistemi, tali quali sono stati caldeggiati da'loro difensori, sono esclusivi, o, ch' è lo stesso, contraddittorii. Infatti, se il dommatismo afferma fede pel sapere comune e naturale degli uomini; lo scetticismo nega ogni fede al sapere comune e naturale, e in luogo della fede pone il dubbio. Se l'empirismo afferma il valore de'fatti, testimoniati dall'esperienza, e nega il valore delle idee, chiarite dalla ragione; l'idealismo afferma il valore delle idee, chiarite dalla ragione, e nega il valore de'fatti, testimoniati dall'esperienza. Se il materialismo, in tutte le sue forme anatomico, meccanico, chimico, afferma la materia, quale principio eterno dell'universo, nelle varie sue manifestazioni e gradazioni cosmiche; lo spiritualismo, in tutte le sue forme monoteistico, panteistico, psichico, nega che la materia sia principio eterno dell'universo, ed afferma che un tal principio sia sempre qualcosa di spirituale, o d' ideale, concepito in un modo o in un altro, giusta le varie forme dello spiritualismo.

Ciò posto, qual costrutto può cavarsi da siffatti sistemi esclusivi? Forse vorrà credersi che

essi son destinati non a conciliazione, ma a glorificazione di uno di essi, che dovrà formare l'ideale assoluto della scienza filosofica. In tale credere si giace un'equivoco, che conviene a bella prima dissipare. Del sicuro, il trionfo d'un sistema dee formare l'ideale assoluto della filosofia. Però tale sistema o negherà od affermerà gli altri sistemi, che presenta la storia della filosofia. Se negherà gli altri sistemi, in quanto li giudicherà falsi in tutti i loro elementi, il trionfo non sarà serio, perchè ottenuto con la distruzione illogica fino di elementi veri e giusti, contenuti negli altri sistemi. Oltre di ciò, si avrà un altro sistema esclusivo, contraddittorio, impossibile in sè stesso, e incapace affatto a comporre in dialettica armonia l'universo essere e conoscere. Se invece il sistema, che dovrà trionfare, si risolverà ad affermare gli altri sistemi filosofici, pur ne'loro elementi falsi ed esclusivi, peggio di peggio; poichè si avrà un sistema, che sarà mostruoso guazzabuglio di tanti sistemi disparati e contradditorii. Dunque nè la totale negazione, nè la totale affermazione degli altri sistemi esclusivi giova alla vera vittoria d'un sistema, che dee, se non conquistare, rasentare l'ideale assoluto della filosofia.

Forse vorrà credersi che nella filosofia non cesseranno mai differenti ed opposti sistemi; sì che sia vano sperare il trionfo d'un sistema. Anche in creder ciò v'ha altro equivoco. Ho già detto: *Oppositiones, donec cogitationes*. Dunque i differenti ed opposti sistemi non potranno mai

cessare nella filosofia, così come in qualunque altra scienza; tanto più nella filosofia, chè il suo ideale assoluto è più difficile, più complicato. Ciò non pertanto il sistema che scema le opposizioni sistematiche, ed il cui trionfo sarà serio e legittimo, è quel sistema filosofico che in parte nega, e in parte afferma gli altri sistemi filosofici. Li nega in tutto ciò che hanno di esclusivo, d'impossibile e di falso; gli afferma in tutto ciò che hanno d'inclusivo, di possibile e di vero. Tale sistema, come vedesi chiaro, è dialettico, conciliativo. Il difficile però sta in attuarlo.

V. L'attuazione di esso consta, così come il momento dialettico, di due lavori: uno negativo, l'altro positivo (Lib. I, c. IV, n. IX). Il negativo allontana dai sistemi esclusivi tutto ciò che hanno di esclusivo, ed esamina anche i sistemi inclusivi, o conciliativi, non bene attuati. Il lavoro positivo stabilisce il sistema dialettico solo vero, solo universale, componendo in esso ad armonia dialettica quello che rimane di vero negli altri sistemi filosofici. De' due lavori noi porgeremo un saggio, come per riconfermare sempre più il sistema dialettico fino ad ora difeso in tutte le quistioni agitate.

Cominciamo dal lavoro negativo, applicandolo ai sistemi filosofici esclusivi di sopra classificati. Tutti i sistemi che conduconsi esclusivi, giungono di necessità alla distruzione di sè stessi. Di cotesto asserto la ragione universale è questa: sistemi sì fatti, tali quali sono caldeggiati, affermano e negano sè stessi, cioè s'involgono

in contraddizione distruttiva di sè stessa. Il dommatismo, ad esempio, affermando la fede, siccome unica cagione del nostro sapere, e lo scetticismo, il dubbio, contengono la distruzione di sè stessi. La fede, senza il dubbio che ne faccia la critica, s'annulla, diventando irragionevole; il dubbio, senza la fede intorno a cui travagliasi, pur s'annulla, divenendo anche irrazionale. Del simile, l'empirismo ponendo nella esperienza l'unica scaturigine del nostro conoscere, e l'idealismo nella ragione, si distruggono da sè stessi. La esperienza, destituita della ragione, è cieca; la ragione, monca affatto dell'esperienza, è vuota. Anche il positivismo e lo speculativismo s'annullano, il primo affermando il positivo del senso, e negando lo speculativo dell'intelletto; ed il secondo, affermando lo speculativo dell'intelletto, e negando il positivo del senso; laddove è positivo il vero sì del senso e sì dell'intelletto, che diviene speculativo per opera della ragione e della scienza. In ultimo il materialismo e lo spiritualismo si distruggono, l'uno affermando che la materia è tutto, e lo spirito niente, e l'altro, che lo spirito è tutto, e la materia niente. Il vero è, che lo spirito e la materia sono in necessaria relazione, in quanto lo spirito è l' intrinseco, e la materia l'estrinseco dell'universo essere.

L'esclusivismo, dunque, nei sistemi filosofici si trasforma in nullismo di essi. Come evitare l'esclusivismo, perchè si potessero armonizzare? Giovandosi del lavoro negativo, che contrappone

agli atti sofistici della confusione, della separazione e della equivocazione, che guastano i sistemi esclusivi, gli atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione. Di ciò abbiamo data già una prova evidente, essendoci adoperati ad armonizzare lo speculativismo ed il positivismo, contrapponendo agli atti sofistici gli atti dialettici (Lib. I, c. IV, n. XII-XVI). Il medesimo si è praticato rispetto al dommatismo e allo scetticismo, discorrendo dei due momenti categorici dommatico e sofistico; ed ancora lo stesso lavoro s'è eseguito in risguardo all'empirismo e all'idealismo, al materialismo e allo spiritualismo, ogni volta che se n'è porta l'occasione, sovrattutto nel libro precedente, dove l'armonia dialettica fra essi sistemi ci ha guidati a risolvere difficili quistioni di metafisica. Solamente qui osserviamo, che, contrapponendo gli atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione agli atti sofistici della confusione, della separazione e della equivocazione, i mentovati sistemi esclusivi, che pur sono i principali, diventano inclusivi, e momenti integrali dell'intero processo dialettico.

Così, il dommatismo e lo scetticismo trasformansi, depurati da tutte le esagerazioni ed esclusioni, l'uno in momento dommatico e l'altro in momento sofistico del nostro conoscere. L'empirismo e l'idealismo, anche salvati da ciò che hanno di eccessivo e di esclusivo, si convertono in due mezzi indispensabili di conoscenza, che accompagnano il processo scientifico in tutti e

tre i momenti dommatico, sofistico e dialettico. Il materialismo e lo spiritualismo, che sono conseguenze, il primo dell'empirismo, il secondo dell'idealismo, risentono delle smoderazioni e delle falsificazioni dell'empirismo e dell'idealismo. Le quali smoderazioni e falsificazioni allontanate, vedesi che come l'armonia dialettica negli ordini del conoscere sta nella fusione dell'esperienza e della ragione, così l'armonia dialettica negli ordini dell'essere posa nella fusione del reale e dell'ideale, del sensibile e dell'intelligibile, del materiale e dello spirituale. Siffatta conciliazione è stata in fondo in fondo armonia fra il positivismo e lo speculativismo, nei quali oggi confluiscono tutte le esagerazioni del dommatismo e dello scetticismo, dell'empirismo e dell'idealismo, del materialismo e dello spiritualismo.

VI. La efficacia del sistema conciliativo in riguardo agli altri sistemi filosofici spesso venne meno, non per difetti intrinseci al sistema conciliativo, ma per essere questo assai male attuato. Alcuni sistemi conciliativi pretesero accordare gli altri sistemi filosofici, pur in tutto ciò che aveano d'esclusivo e di contraddittorio. Tale pretensione è affatto ingiusta, perchè ogni conciliazione fra contraddittorii, veramente contraddittorii, è non solo impossibile, ridicola. Così, tentare di conciliare il materialismo e lo spiritualismo nelle loro sussistenti contraddizioni, come dire nella materialità dell'anima ammessa dal primo, e nella immaterialità accettata dal secondo, è assunto per nulla serio, e affatto impos-

sibile. Il sistema conciliativo dee innanzi tutto decidersi d'abbracciare il materialismo o lo spiritualismo; e ciò dipende dal principio supremo riconosciuto nell'universo essere. Solamente dopo ciò, il sistema conciliativo può giovarsi di tutto ciò che presenta d'inclusivo e di vero il sistema opposto a quello adottato. Io, per cagion d'esempio, essendomi dichiarato favorevole allo spiritualismo conciliativo, che ho appellato mentalismo dialettico, per esser il supremo principio dell'universo essere *Mente suprema dell'universo*, ho potuto accettare anche ciò che di vero si trova nel materialismo.

Altri sistemi conciliativi arbitrarono accordare gli altri sistemi filosofici in quello che presentano d'identico. Non si pose mente che se la conciliazione fra i termini contraddittorii era impossibile, la conciliazione fra i termini identici era inutile; anzi come non si dà conciliazione fra termini contraddittorii, così non si dà conciliazione fra termini identici. Fra' termini identici si dà continuazione, ripetizione, non mai vera e seria conciliazione. Per esempio, dicendo che il mio sistema afferma quello che il sistema di Platone, d'Aristotile e d'altri gran metafisici; con ciò ho ripetizione e continuazione dell'opinare altrui, non mai conciliazione e innovazione di sorta. La possibilità e l'utilità della conciliazione, ed anche la bellezza e la sublimità di essa, sta nel rinvenirla fra i termini opposti, che sieno contrarii e non contraddittorii. A tale conciliazione, o vogliasi armonia dialettica, mi sono ado-

perato nell'universo conoscere ed essere, e tale armonia ho cercata in filosofia tra i moltiplici sistemi filosofici. Così, per allegare qualche esempio, il monoteismo afferma Dio trascendente dal mondo, il panteismo afferma Dio immanente nel mondo. Io non ho proclamata impossibile la conciliazione fra le due contrarie affermazioni. E perchè? Perchè in diverso senso deve Dio affermarsi immanente e trascendente (Lib. III, c. III, n. IX); sì che una parte di vero sia ne' due contrarii sistemi del monoteismo e del panteismo. In tal guisa la conciliazione diventa feconda, e dissipa tante apparenti contraddizioni fra i sistemi filosofici esclusivi, che impediscono l'armonia dialettica in seno della filosofia.

Infine altri sistemi conciliativi si accinsero alla conciliazione fra gli altri sistemi filosofici a caso, non essendovisi preparati nè con un buon lavoro negativo, e tanto meno con serio lavoro positivo. L'uno e l'altro lavoro può essere insegnato solamente da una meditata scienza dialettica. Per questa è dato di sapere non solo dei principali atti dialettici da contrapporre agli atti antidialettici de'sistemi filosofici esclusivi, ma eziandio di cogliere il supremo principio dialettico, per cui devono diradarsi tutte le apparenti contraddizioni dell'universo, anche di quelle della scienza filosofica. Noi non si sa se abbiamo colto nel segno, quanto alla scienza dialettica prescelta. Crediamo almeno d'esserci messi, con piena consapevolezza del fatto nostro, in un sistema conciliativo, o dialettico che dicasi.

VII. Non è da pensare che la storia della filosofia presenti pochissimi tentativi di sistemi conciliativi. Se potessi spaziare largamente pel campo di essa, non sarebbe difficile a provare che molti gran pensatori antichi e moderni hanno inclinato a sistema conciliativo; che la loro grandezza sia dovuta principalmente a siffatta inclinazione; e che i sistemi conciliativi da essi prescelti non hanno trionfato, per essere stati difettosi or nell'una, ora nell'altra cagione, ed ora in tutte le cagioni testè accennate. Ricordiamo intanto alcuni tentativi di sistemi conciliativi.

Aristotile, nel fare un primo schizzo di storia della filosofia, mostrasi compenetrato da grande spirito di conciliazione. Nessun sistema altrui recisamente abbandona: in ciascuno trova qualcosa di vero, inteso in giusto senso: per tutti rinviene del manchevole, che si adopera a correggere, a compiere. Prima di Aristotile Platone avea mostrato gran desiderio di conciliazione, come può osservarsi per le dottrine metafisiche nel Sofista e nel Parmenide, e per le dottrine etiche nel Filebo e nel Gorgia. Già prima de'due grandissimi, Empedocle ed Anassagora s'erano condotti da filosofi conciliativi. Il primo ingegnossi a risolvere la contraddizione tra il divenire di Eraclito e l'essere di Parmenide nell'amicizia de' primi elementi. Il secondo si adoperò di ridurre ad armonia dialettica la materia infinita de'gionici nel coatico miscuglio delle cose: il puro essere degli alleati nella *mente ordina-*

trice: il divenire di Eraclito e l'amicizia di Empedocle nelle *homeomerie* degli atomi naturali.

Dopo la filosofia antica, non venner meno altri sforzi di sistemi conciliativi, non riusciti, anche per difettare nelle cagioni mentovate. Vi fu il sincretismo, che il Brucker ben dichiara *detestanda syncretismi pestis*,[1] difeso nella prima êra cristiana da Valentino, da Epifanio, da Saturnino, da Basilide e da altri, che pretesero trovare conciliazione nella parificazione di tutti i sistemi filosofici contraddittorii, quasi facendo, come dice il poeta, *d'ogni erba fascio.* Vi fu eziandio l'eclettismo, che pose la conciliazione nella elezione di ciò che si trova di buono negli altri sistemi filosofici, quasi facendo, come dice il Caro nell'*Apologia contro il Castelvetro, di ciascun fiore ghirlanda.* Tale sistema conciliativo, a divario del sincretismo, è ragionevole; se non che, richiedesi che al lume d'un principio e d'un metodo eminentemente conciliativo si eleggano le varie e sparse verità degli altri sistemi filosofici. Se i tre principali eclettismi alessandrino, patristico e moderno, che presenta la storia della filosofia, non pervennero a perfetta armonia dialettica; la ragione è, che la scelta spesso fecesi con un principio e con un metodo non altamente inclusivi e compositivi. Così, l'eclettismo alessandrino volle conciliar l'orientalismo, l'ellenismo, e fino il ritualismo de' culti orientali ed ellenici, giovandosi dell'idealismo platonico,

[1] *Hist. crit. philos.*, Vol. I, pag. 667; ed. cit.

senza prima correggerlo col realismo aristotelico.

L'eclettismo patristico e scolastico, l'uno e l'altro eclettismo cristiano, spesso volle assoggettare, più che conciliare, le altre filosofie, sottoponendole al principio non scientifico della fede, e presumendo che dagli altri filosofi si dovessero raccogliere i veri, *tamquam ab injustis possessoribus.* [1] L'eclettismo moderno ha il pregio, a differenza dell'eclettismo cristiano, d'aver tentata in filosofia la conciliazione su le orme veramente scientifiche dell'esperienza e della ragione. Il Leibnitz fu nell'epoca moderna risoluto iniziatore di siffatto eclettismo, e lo ricapitolò nel suo conosciuto apotemma del *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, praeter intellectum ipsum.* Il Kant, a parlar vero, non dice di voler esser un filosofo eclettico, ma senza alcun dubbio egli propendea ad una universale conciliazione fra l'empirismo e l'idealismo. Il Kletk, parlando della *Critica della ragion pura*, scrive: Essa vuole stabilire la possibilità d'una scienza contro allo scetticismo, parte consentendo e parte contraddicendo all'empirismo e all'idealismo.[2] Anche il nostro Rosmini, ed il mostra chiaro nella Prefazione del *Nuovo saggio*, desiderava una general conciliazio-

[1] SANT'AGOSTINO, *De doct. christ.*, lib. II, Cap. XL.

[2] « Sie will die Möglichkeit einer Wissenshaf begründen und so den Skeptizismus widerlegen, indem sie den Empirisimus wie den Idealismus zum Theil rechtfertiget, theils widerlegt ». *Opus. cit.*, pag. 16.

ne fra l'empirismo e l'idealismo. L'Hegel, più che tutti gli altri filosofi moderni, si è adoperato ad una conciliazione non solo universale, assoluta. De' meriti e demeriti scientifici del Kant, dell'Hegel e del Rosmini ho parlato abbastanza, e spero con giustizia, non iscompagnata da rispetto loro dovuto.

VIII. Dobbiamo più tosto dire alcuna cosa di Vittorio Cousin. Questi, dopo aver tentennato fra la filosofia sperimentale e la filosofia trascendentale, si appigliò risoluto e si tenne devoto al sistema conciliativo, denominato eclettismo. Egli credette che « la teoria dee emergere dalla storia ».[1] Il Cousin, tanto meritevole negli studii storici, ne ha esagerata la importanza. Nè la teoria dee emergere dalla storia, come ha voluto il Cousin; nè la istoria dee emergere dalla teoria, come ha sentenziato l'Hegel. Nell'uno e nell'altro caso hassi danno, maggiore nel caso del Cousin, perchè nella costui ipotesi arrivasi ad una teoria stabilita a ventura. Vero, che lo splendido traduttore di Platone ha creduto che le norme della teoria possono cavarsi dalla storia. Ma come cavarvele, se non abbiasi qualche cosa in testa?

E poi quali norme ha saputo egli cavare dalla storia, per metter in armonia i sistemi altrui? Al proposito scrive: Non bisogna ricusare nessun sistema, nè darsi in tutto ad un solo di essi, perchè ciascun sistema, in quanto ha esistito, non può esser in tutto falso,

[1] *Introd. à l'hist. de la philos.*, lib. I; Bruxelles.

e in quanto ha cessato d'esistere, non può essere in tutto vero.[1] Norma questa, che, comunque si guardi, mostrasi d'ogni lato mal fondata. Nell'apparire e perire de'sistemi filosofici influiscono tante e tante cagioni fatali e casuali. Come poter affidare a simili cagioni la falsità o la verità de' moltiplici sistemi? Aggiungasi che cessano d'esistere, a parlar giusto, i filosofi, non le filosofie loro, che, una volta prodotte, si modificano, trasformano, e innovano in mille e mille guise. Chi infine potrebbe sostenere in sul serio che un sistema, solo per aver esistito, ha acquistato il diritto al vero, e, solo per aver cessato d'esistere ha perduto ogni diritto al vero?

Con tali norme incerte ed arbitrarie, qual sistema conciliativo potea aspettarsi? Uno, del sicuro, anche incerto ed arbitrario. Nell'eclettismo, infatti, del Cousin mancano norme dialettiche, non meno pel lavoro negativo, che pel lavoro positivo: quello destinato a preparare la conciliazione de' sistemi filosofici; e questo chiamato a sollevarli tutti, già purgati di ciò che hanno di esclusivo, ad un sistema conciliativo ben determinato. Altri scrisse, che la filosofia del valente critico francese era fatta a frammenti. Bisogna aggiungere, a chiarire tale sentenza, che i frammenti sono ora contradditorii, ed or identici; sì che talvolta si presuma conciliazione impossibile, e tal altra conciliazione inutile. Il Mamiani, con molta vivezza, dice che il Cousin si è « sforzato

[1] *Opera* cit., lezione II.

col suo eclettismo di mettere in armonia gli effetti (cioè le opposte teoriche), serbando intera la discordia delle cagioni ». [1] E veramente, nella filosofia cousiniana non essendo fissate le norme dialettiche della conciliazione, le cagioni della discordia fra i filosofi rimangono intere; in modo che si converta in vano sforzo armonizzarli.

IX. In Italia abbiamo avuti ultimamente il Conti ed il Siciliani, che si sono adoperati per diversa via a sistema conciliativo. Il Conti non vuol sapere dell'eclettismo del Cousin. Sta bene. Qual è, dunque, la filosofia conciliativa da lui proposta? Egli ne propone una, in cui *l'accordo è fatto*, ed è la filosofia cristiana. [2] La notizia non è di poco momento. Giova un tantinello esaminarla. E primieramente in che sta, giusta il professore fiorentino, la filosofia cristiana? Per lui è filosofia cristiana quella che rispetta la coscienza in tutte le sue relazioni, non solo naturali, religiose e civili; perchè la filosofia *comprensiva*, ch'è vera per essenza, dee rifare ciò che fa *la natura e la civiltà cristiana*, [3] ovvero, ch'è lo stesso, dee arrecare le ragioni di ciò che *porge la coscienza naturale, educata dalla religione e dalla civiltà*. [4] Ciò posto, dove si trova tale filosofia cristiana, giacchè si tratta di cosa fatta, non da fare; d'accordo preso, non da prendere? Trovasi, per suo avviso, ne' filosofi non etero-

[1] *Rinnov. della filos. italiana*. P. I, cap. XVII.
[2] *Criteri della filosofia*, Vol. I, pag. CLIX; Firenze, 1858.
[3] *Storia della filosofia*, Vol. I, pag. 83; Firenze, 1864.
[4] Ibid., Vol, 1, pag. 86.

dossi, ortodossi. Tra costoro solamente « l'accordo è fatto, perchè l'evidenza delle principali verità di ragione e d'esperienza è comune, perchè continua è la tradizione della filosofia cristiana, perchè immortale il Cristianesimo ».[1] Ma come fare a tenersi fermo in tale mirabile accordo, e a possedere la filosofia cristiana, solo pel nostro splendido scrittore filosofia vera, continua e perenne? « È necessità, egli risponde, di procedere in compagnia dei filosofi buoni ».[2]

Non sembra vero che possano sostenersi in sul sodo di simili proposizioni, che si avvolgono nel perpetuo sofisma di voler risolvere una quistione con un'altra quistione. La filosofia vera è quella che rispetta la coscienza, nella totalità delle sue relazioni. Sta a meraviglia, però ad un solo patto: che si tratti di relazioni naturali. Le relazioni religiose cristiane sono naturali, o sovrannaturali pel Conti. Se egli le afferma naturali, mettesi in disaccordo co' filosofi cristiani, proprio lui, che tanto raccomanda con quelli l'accordo. Se le afferma sovrannaturali, rispetta la comune sentenza de' filosofi cristiani, ma per altro verso ponesi in disaccordo co' più grandi filosofi cristiani, che sempre distinsero la filosofia dalla teologia, e quella fondarono in naturali fatti, non mai in fatti naturali e sovrannaturali (Lib. II, c. V, N. 1 e 2), come pratica il Conti, che pur si crede il verace continuatore della filosofia cristiana. – *L'accordo è fatto*, s' intende *l'accordo sostanziale*, della filoso-

[1] *Criteri della filos.*, Vol. I, pag. CLIX.
[2] Ibid., pag. CLXIV.

fia cristiana. Piano, per carità, piano! Con che facilità si risolvono grandi quistioni scientifiche e storiche. Il Conti ed io, in sostanza, affermiamo Dio, la creazione ed il mondo. Per questo forse siamo in accordo in filosofia? Nè manco per sogno. Sant' Agostino e San Tommaso, filosofi ortodossi, affermano la crezione; ma il primo nega, ed il secondo afferma la possibilità d' un mondo creato ab eterno. Dopo ciò, sono forse in accordo sostanziale? Come provarlo? Sant' Agostino scrive le sue *Ritrattazioni:* Il che vuol dire che non è sempre in accordo seco stesso. E poi quali filosofi, a parlar proprio, rappresentano la filosofia cristiana? Se ciò il Conti discuteva con critica grave, che non ha adoperata nella sua *Storia della filosofia*, sarebbesi guardato dal declamare ad *accordo fatto*. E infine, se *l'accordo è fatto;* perchè il Conti, che vuol vivere in tale accordo, allude spesso ad un accordo da fare, sovrattutto là dove consiglia agli studiosi della filosofia in Italia di meditare « le verità scoperte da' filosofi di tutte le nazioni, giacchè la scienza è come il mare dove s'adunano i fiumi di tutta la terra? »[1] Per entrare nell'accordo fatto, è necessario procedere in compagnia dei filosofi buoni. Davvero il criterio è assai prezioso! Dice troppo, e quindi non dice nulla. Tutti i filosofi sono buoni per un verso, chè tutti cercano la verità a modo loro: nessuno è buono per altro verso, chè nessuno, nè pur uno, raggiunge

[1] *Storia della filosofia*, Vol II, pag. 464.

l'ideale assoluto della scienza. Adagio, mi si dirà: io chiamo filosofi *buoni, quando non si discostano dai principj di senso comune, e dalla Rivelazione, ossia quando non si dividono dalla famiglia umana e da Dio.* Tale dichiarazione, oltre che fa nascere quistioni senza numero, non manca di confusione. Che per non discostarmi dai principii del senso comune, non debba dividermi dalla famiglia umana, s'intende; ma non è facile a intendere, che per non dividermi da Dio, non debba discostarmi da tale e tal altra Rivelazione. Forse il Galilei si divise da Dio, non volendo sapere di ciò che gli si volea imporre come Rivelazione? Forse per entrare a scuola del Conti, non basta mostrarsi devoto ai principii del senso comune, si richiede anche un certificato d'un ministro, non solo religioso, cristiano; non solo cristiano, cattolico; non solo cattolico, cattolico romano?

Importa aggiungere un'ultima osservazione, al nostro caso la più rilevante. Nella filosofia conciliativa del Conti non si è punto inteso in che stia la conciliazione, o accordo che dicesi, fra i sistemi filosofici. Ho provato che allogare la conciliazione nell'identico, è inutile ripetizione; che cercarla nel contradditorio, è impossibile assunto; e che indagarla nel contrario, in cui entra dell'identico e del diverso, è opera possibile, feconda, anche sublime. Il Conti indaga la conciliazione nell'identico, e perciò la sua filosofia è inutile ritorno alla filosofia cristiana. Nella filosofia del Conti vi ha il medesimo peccato, che nella po-

litica del Machiavelli. Si vuole che le cose si risospingano verso i loro principii, senza spingerle verso le ultime conseguenze. Nella filosofia del Conti v'ha altro peccato imperdonabile. In essa confondonsi i termini contraddittorii e i termini contrarii. Parlando egli contro al Cousin scrive: Si pongano a confronto due proposizioni contrarie (dico contrarie, non contraddittorie) ambedue false; è assolutamente impossibile ch'esse si compiano fra loro, perchè l'una e l'altra si escludono a vicenda, e l'una e l'altra sono del tutto erronee. Così afferma il panteista: Dio è tutto; afferma l'ateo: Dio è nulla; qual conciliazione può mai essere fra queste due sentenze? Volendo porle d'accordo, uscirà uno strano sistema fra il panteismo e l'ateismo.[1] Grazie della notizia! Si protesta di ragionare di proposizioni contrarie, e nell'esempio si allegano proposizioni contraddittorie. Come possibile conciliazione fra queste ultime proposizioni? Forse il panteismo e l'ateismo sono sistemi contrarii? Se l'uno è affermazione di Dio, e l'altro è negazione di Dio; come ponno aversi per sistemi contrarii? L'ultima conclusione è, che il Conti non avendo intesa la differenza fra gli opposti contraddittorii e gli opposti contrarii, non ha inteso il vero nodo, che dee snodare la filosofia, seguitando sistema conciliativo.

X. Il Siciliani ha intesa la natura del sistema conciliativo in filosofia? Spiacemi dover rispondere

[1] *Criteri della filosofia*, Vol. II, pag. 124.

negativamente. Il Siciliani, a differenza del Conti, non parla d'accordo fatto. Egli crede, e ben crede che l'accordo debba farsi; ed io aggiungo che in questo continuo farsi sta il continuo progresso della filosofia. Se non che, sente il bisogno di appigliarsi ad un sistema già fatto, che gli serva come universal criterio per l'accordo da fare. Tale sistema è quello del Vico. Senza fallo la filosofia del Vico è conciliativa, eminentemente conciliativa. Non lo dico ora: l'ho detto da più tempo. [1] Ma il Siciliani ha bene scelto il Vico al suo scopo? ha provato in modo chiaro come e fin dove sia il Vico filosofo conciliativo? ha saputo avvertire le principali esigenze del sistema conciliativo? A queste domande, pur tanto eque, io mi sento impacciato a rispondere. Il suo volume *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia* sembra nato, prima d'esser stato ben concepito.

Il Vico non è scelto a proposito. Il celebre filosofo napolitano è conciliativo, ma in lui predomina l'elemento speculativo su l'elemento positivo. L'elemento positivo non è annullato, mai annullato, e perciò è filosofo conciliativo; ma rimane subordinato all'elemento speculativo. Ciò vedesi chiaro, chiarissimo in tutti i libri storici, giuridici, metafisici del Vico. Volendosi proporre all'Italia un *Rinnovamento di filosofia positiva*, era da scegliere all'uopo più tosto un filosofo conciliativo, in cui primeggiasse l'elemento positivo

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. VI.

su l'elemento speculativo. Vero, che talvolta il Siciliani invoca il Galilei. Invocato qua e là di passaggio, rimane sempre il Vico universal criterio del suo filosofare. L'equivoco da me notato non è di poco momento, perchè ripetesi e mescolasi sotto diversa forma in tutto il suo volume, e vi genera non piccola confusione. Appunto perchè la scelta del Vico sembra avvenuta a caso, invano si aspetta dal Siciliani, come sarebbe suo dovere imperioso, una chiara esposizione della filosofia conciliativa del Vico. A ogni pagina è nominato: qua e là sono arrecate profonde sentenze: si parla lungamente degl'interpreti e de'critici: un capitolo, in cui venga rassodata la filosofia conciliativa del Vico, non si trova mai. Per tale cagione si legge tutto il volume, che pur consta di 542 pagine, e in cui molte cose sono cacciate in note con carattere minutissimo, senza che si acquisti un netto concetto del sistema compositivo, adoperato dal ristoratore dell'*Antichissima sapienza degl'Italiani.*

Il Siciliani ha almanco avvertito in modo lucido le principali esigenze d'un sistema compositivo, o vogliasi conciliativo? Ha sentito il bisogno de'due lavori negativo e positivo, che di necessità devono entrare nel sistema conciliativo? Egli pone il Criterio universale della filosofia nella *Conversione del vero in fatto, e del fatto in vero.* In tale sentenza, pigliata di peso dal Vico, si giace un grande equivoco. Mi pare che il Siciliani accresca l'equivoco. Per lui la conversione dee evitare due estremi: l'assoluta

identità, e l'assoluta diversità. [1] Perchè? Perchè se nella conversione i termini del vero e del fatto restano identici, la conversione ha luogo *solo in apparenza*, e ne seguita il *Dommatismo razionale*. Se nella conversione i termini restano diversi, *convertonsi, ma in guisa affatto estrinseca, meccanica*, e si ha il *Dommatismo empirico*. Che dee, dunque, avvenire, perchè la conversione si effettui bene, giusta la filosofia positiva? Dee avvenire che i due termini « siano l'una e l'altra cosa insieme; diversi in quanto identici, identici in quanto diversi »[2].

In tutto ciò v' ha dell'oscuro, certamente. Potrebbe credersi che nel libro l'oscuro si rischiari. Affatto no. L' oscuro va per rischiararsi, e s'oscura di più. Per esempio, di qual diverso discorre il Siciliani? Del diverso contraddittorio, o del diverso contrario? Domando così, forzato ad acconciarmi al suo linguaggio, non sempre logico. Quando dice che l'assoluta diversità è un estremo da cansarsi, allora il diverso è contraddittorio. Quando poco dopo, spiegandosi, sostiene che i termini « assolutamente ed essenzialmente diversi convertonsi; ma in guisa affatto estrinseca, meccanica », non si capisce che voglia esprimere. Il diverso non è contraddittorio, perchè questo, come tale, non si converte mai, nè estrinsecamente nè intrinsecamente; non contrario, perchè questo è convertibile estrinsecamente ed intrinsecamente.

[1] *Sul Rinn. della filos. positiva*, pag. 251; ed. cit.
[2] *Opera* cit., pag. 251.

Tale dottrina dialettica, nelle sue applicazioni, naturalmente rendesi più incerta e tenebrosa. Così, l'atomo è semplice o composto? La creazione è necessaria o libera? L'anima è immortale o mortale? Il primo conato dell'universo è Dio o la natura? A tutte coteste domande la risposta è, che l'atomo, la creazione, l'anima, il conato sono insieme l'una e l'altra cosa Ma in che modo? Sotto il medesimo rispetto? Sotto diverso rispetto? In quanto ciascuno obbietto è una gemina relazione? Per la legge de' contrarii, differente dalla legge de' contraddittorii? Tutto ciò rimane dietro le scene, o almeno non è affermato, chiaramente. Insomma il Siciliani ha avuta nel suo volume, dove rivelasi molto studio, la chiara coscienza d'un sistema conciliativo in filosofia, senza aver la chiara coscienza d'una larga disciplina dialettica, che dilunga da ogni conciliazione non che l'impossibile, il ridicolo.

XI. Ed ora possiamo senza più venire al lavoro positivo, esaurito il lavoro negativo. Quanto al lavoro positivo dobbiamo assodare tre cose: il principio, il metodo ed il sistema della filosofia dialettica. Coteste tre cose, che sono i principalissimi fattori d'ogni filosofia, anche della filosofia dialettica, sono state da noi ragionate in questo e in altro scritto. [1] Al presente dobbiamo, a parlar giusto, più che assodare, ricordare a grandi tratti, sotto un nuovo aspetto, dottrine già stabilite; acciocchè veggasi qual prin-

[1] *Della filos razion.* Vol. I, lez. XXX; Vol. II, lez. VIII.

cipio, qual metodo, qual sistema convenga meglio alla filosofia dialettica.

Platone, nella Repubblica, interroga: *Veritatem vero utrum immoderationi cognatam esse putas, an moderationi?* Frettoloso risponde: *Moderationi.* Questa risposta, sin da quando lessi la prima volta la Repubblica di Platone, fece potente impressione nel mio animo, e sin d'allora mi persuasi che la filosofia dovea esser moderata, ch'è quanto dire conciliativa. Il difficile era trovare un principio, un metodo, un sistema corrispondenti, cioè conciliativi. Mi convinsi subito che non poteano investigarsi termini medii conciliativi nè fra i termini contraddittorii, nè fra i termini identici. Conveniva, dunque, ricercare i termini medii conciliativi della filosofia conciliativa fra i termini opposti contrarii. Se non che, sempre avanzava la grande difficoltà a trovare essi termini nel principio, nel metodo e nel sistema della filosofia.

Quanto al principio mi si porgea cotesta grave difficoltà: che la filosofia non può incominciare da un principio immediato. Il principio della filosofia è un trovato mediato, non un dato immediato. Vuol essere primo rispetto alla conoscenza scienziale, non rispetto alla conoscenza naturale: deve godere evidenza discorsiva, non intuitiva. [1] Ma se la filosofia non può incominciare da un primo principio immediato, donde mai incomincia? Per essere scienza prima ed-

[1] *Della filosofia razion.* Vol II, lez. VIII.

universale, com'è provato, è costretta d'incominciare da un primo fatto, non trovato da altra scienza, nè dalla filosofia, ma dato dalla natura. Cotesto primo fatto la filosofia è in obbligo di mostrarlo, non di dimostrarlo; e di mostrarlo per via della osservazione interiore ed esteriore. Tale primo fatto è il *Tutto conosciuto naturalmente*, testimoniato dalla coscienza. Del quale primo fatto, in diversi luoghi de' capitoli precedenti, noi abbiamo detto abbastanza.

Ciò posto, mostravasi una contraddizione da superare. Al caso presentavasi il dubbio, se qualunque contraddizione sia superabile. E si è risoluto, che sono superabili le contraddizioni apparenti, insuperabili le contraddizioni sussistenti, chiarendo che si hanno contraddizioni apparenti, quando nel medesimo soggetto, nel medesimo tempo, si trovano termini opposti sotto diverso rispetto; e sussistenti, quando nel medesimo soggetto, nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto, si trovano opposti termini. Ciò assodato, restava a vedere se i due primi, il primo fatto ed il primo principio, si trovano nella filosofia non solo nel medesimo tempo, anche sotto il medesimo rispetto. Se ciò si avverava, la contraddizione era sussistente, del tutto insuperabile, e del tutto incapace di sollevarsi a dialettica conciliazione. Invece il primo fatto ed il primo principio sono nella medesima filosofia, nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto; sì che i due primi siano termini opposti non contraddittorii, sì contrarii. Come contrarii,

dànno luogo alla contraddizione apparente, del tutto superabile, del tutto capace di sollevarsi a dialettica conciliazione. Or non è dubbio che i due primi si trovano nella filosofia sotto diverso rispetto; ed il diverso rispetto consiste in ciò: il primo fatto è un portato di natura, ed è primo negli ordini del conoscere naturale; il primo principio è un trovato di scienza, ed è primo negli ordini del conoscere scienziàle. Onde i due primi, apparentemente contraddittorii, si riducono a dialettica conciliazione.

Pure se i due primi rimaneano addirittura separati nella filosofia, l'uno da una parte, e l'altro da un'altra parte, si avea altra contraddizione a superare. E ancor qui stava a vedere se la contraddizione era apparente. Senza dubbio si è trovata apparente, ed è stata già trasformata in dialettica conciliazione. Nel primo libro si è considerato il primo fatto, quale primo momento dommatico, che conduce di necessità, attraverso al secondo momento sofistico, al terzo momento dialettico, per cui virtù si discuopre il primo principio. Nel secondo libro, mettendo in opera il lavoro dialettico positivo co' due mezzi conoscitivi della osservazione e della dimostrazione, s'è conseguito per primo principio la *Mente essente ed efficiente*, già provato sommamente conciliativo, essendo la *Mente*, così concepita, la somma unità mediatrice di tutti i contrarii termini dell'universo. Nel terzo libro si è visto col fatto, come per tale principio conciliativo sia stato possibile comporre ad armonia dialettica il panteismo ed il monoteismo, lo

spiritualismo ed il materialismo, l'idealismo ed il realismo, ed altri sistemi, s'intende sempre in tutto ciò che aveano d'inclusivo. Al caso, dopo aver tanto stabilito, non è mestieri che altro aggiungasi.

XII. Dalla quistione del principio transitando alla quistione del metodo, anche questo, così come quello, dovea trovarsi conciliativo, o vogliam dire dialettico. E s'è trovato conciliativo, fondandolo nel circolo dialettico, del quale abbiam discorso lungamente (Lib. II, c. III). Il circolo dialettico, proprio del metodo filosofico, sta nel procedere della riflessione dalla sintesi del tutto conosciuto in modo indeterminato all'analisi delle parti, e dall'analisi delle parti alla sintesi del tutto conosciuto in modo determinato. [1] In siffatto circolo dialettico si avverano tre cose importantissime: la prima, che vadasi dal tutto alle parti, e dalle parti al tutto, sotto diverso rispetto; la seconda, che abbia luogo in esso quanto richiedesi in un buon metodo, cioè il primo metodico, il processo metodico e l'ultimo metodico; e la terza, che in tale circolo si compongano ad armonia dialettica tutti gli altri metodi filosofici in ciò che hanno d'inclusivo.

Che nel circolo dialettico, proprio del metodo filosofico dialettico, vadasi, per evitare la contraddizione sussistente, sotto diverso rispetto, dal tutto conosciuto al tutto conosciuto, vedesi da questo: che il tutto conosciuto, onde muovesi, è

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. XXVII, XXX.

indeterminato, ed il tutto conosciuto, dove arrivasi, è determinato; da quest'altro: che il tutto conosciuto indeterminato consiste in tutti i sensibili ed intelligibili, presenti alla sensitiva ed all' intellettiva nel loro stato primitivo di conoscere; ed il tutto conosciuto determinato sta nella unità di tutti i sensibili ed intelligibili, allogata nella *Mente essente ed efficiente*, scoverta nello stato successivo del conoscere; e da quest' altro: che il tutto conosciuto indeterminato forma il primo fatto della filosofia, dato da natura; ed il tutto conosciuto determinato si aduna nel primo principio della filosofia, trovato dalla scienza. Giusto perchè in siffatto circolo si va dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto, il circolo dialettico metodico è conciliativo, progressivo, spiegativo, così come dee essere ogni circolo dialettico. Per esso circolo, infatti, conciliasi nel metodo filosofico l' identico ed il diverso, che sono i termini contrarii d'ogni seria conciliazione; e l' identico sta nel tutto conosciuto, ed il diverso nel modo di conoscerlo nel punto di partenza e nel punto d'arrivo. Per esso circolo eziandio si progredisce nel metodo filosofico, in quanto procedesi dall' indeterminato al determinato, dall' implicato all'esplicato. Da ultimo il medesimo circolo torna spiegativo nel metodo filosofico, andando per esso circolo dialettico dal fatto della nostra coscienza particolare al principio della coscienza universale, consistente nella *Mente suprema dell'universo*, ch' è suprema ragione e spiegazione dell'universo.

Il circolo dialettico abbraccia altresì tutti i componenti essenziali d'un buon metodo filosofico; i quali sono il primo metodico, il processo metodico, e l'ultimo metodico. La sintési primitiva del tutto conosciuto indeterminato, donde il circolo incomincia, rappresenta il primo metodico, cioè il primo fatto da cui dee incominciare la filosofia; essendo quella sintesi, com'è provato, l'unico postulato competente alla scienza filosofica. L'analisi successiva delle parti conosciute, contenute nel tutto conosciuto, forma il processo metodico, cioè lo svolgimento di tutte le operazioni riflessive, chiarite logiche, e delle quali si può far uso in filosofia, senza eccezione. La sintesi terminativa del tutto conosciuto determinato costituisce l'ultimo metodico. Tale sintesi è per un verso ultimo metodico, e per altro verso primo principio: ultimo metodico, in risguardo al processo corso, e allo scopo raggiunto del conoscere determinato; primo principio, perchè la notizia determinata del tutto conosciuto si raccoglie fontalmente nella *Mente essente ed efficiente*, per noi prima sintesi dell'universo, e per conseguenza primo principio della filosofia.

Finalmente nel circolo dialettico, proprio del metodo filosofico, si compongono ad armonia dialettica tutti gli altri metodi filosofici in ciò che hanno di vero. Nell'universal movimento circolare si conchiudono, non arruffati, armonizzati, tutti gli altri movimenti parziali degli altri metodi filosofici. In esso movimento circolare, difatto, entrano dialettizzati il dommatismo e lo scettici-

smo: il dommatismo, come sintesi primitiva del tutto conosciuto; lo scetticismo, come analisi successiva del tutto conosciuto. Nel medesimo movimento circolare si fondono conciliati l'empirismo ed il razionalismo; giacchè in esso movimento tánto la sintesi del tutto conosciuto, onde si parte, quanto la sintesi del tutto conosciuto, dove arrivasi, comprendono armonizzati l'esperienza e la ragione, il sensibile e l'intelligibile, i fatti e le idee. Allo stesso movimento circolare rimangono subordinati il positivismo e lo speculativismo, che sono innovazione, l'uno dell'empirismo, e l'altro del razionalismo. Il simigliante può dirsi del psicologismo e dell'ontologismo, del subbiettivismo e dell'obbiettivismo, dello sperimentalismo e del trascendentalismo, e di altri metodi filosofici; de' quali tutti abbiamo altrove mostrata la possibile e facile conciliazione nel movimento metodico universale del circolo dialettico.[1]

Tutti, dunque, i metodi filosofici, già dopo risecati di ciò che hanno di esclusivo e di contraddittorio, si riducono ad armonia dialettica innegabile nel nostro metodo conciliativo. Il quale metodo, appunto perchè abbraccia armonizzati i contrarii metodi della filosofia, è metodica unità conciliativa di tutti i contrarii metodi, che presenta la storia della filosofia. O, a dir breve, il nostro metodo filosofico è *Unità metodica de' contrarii*, così come il nostro principio filosofico è *Unità assiomatica de' contrarii.* Siccome

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. XXX.

poi ogni unità de' contrarii è per noi unità dialettica, vedesi ragione dell'appellarsi dialettico sì il nostro principio e sì il nostro metodo filosofico.

XIII. Poi che abbiamo visto che in filosofia il principio ed il metodo sono dialettici, seguita che ancora il sistema è dialettico, essendo componenti potissimi d'ogni sistema il principio ed il metodo. Ogni sistema scientifico riposa nell'armonia delle parti verso il tutto, e del tutto verso le parti, o, più brevemente, sta in un tutto armonico. Il quale tutto sarà armonico, secondo che fra le parti, che sono il metodo ed il principio, non intervenga contraddizione. Dalle cose assodate appar chiaro che fra il metodo ed il principio non s' intromette contraddizione di sorta. Per noi si corre dal tutto conosciuto indeterminato, quale fatto, al tutto conosciuto determinato, quale principio; e si ricorre continuo dal principio al fatto. In cotesto correre e ricorrere ordinato, formante il processo sistematico, anzi che insinuarsi contraddizione, si allontana una grave contraddizione, in cui d'ordinario sono incorsi gli altri sistemi filosofici.

La contraddizione, a cui alludo, si è già esaminata sotto altro aspetto; ed è questa: mancando in filosofia il corso dal fatto al principio, è necessità muovere in essa da un primo principio, ammesso così exabrupto per semplice intuizione; il che non è possibile. Venendo meno nella filosofia il ricorso dal principio al fatto, si è forzati di scambiare il primo fatto col primo

principio della filosofia; il che nè manco è possibile. Invece, per i due movimenti parziali del corso e ricorso riducendosi ad armonia dialettica i due estremi apparentemente contraddittorii del fatto e del principio, anche il movimento totale, cioè il sistema, conseguirà armonia dialettica. Per tanto nella nostra filosofia tutto è conciliativo, o dialettico, il metodo, il principio ed il sistema.

Questi tre componenti scientifici formano tre circoli dialettici, fra sè intimamente collegati nel tutto sistematico della filosofia. Sappiamo già che il metodo ed il principio sono, ciascuno, circoli dialettici. Pel metodo s'è provato, qui poco fa; pel principio si provò nel secondo libro. Anche il sistema è un circolo dialettico, e vedesi a prima giunta, consistendo esso nel totale e regolare movimento circolare dal tutto alle parti, e dalle parti al tutto. Cotesto totale e regolare movimento forma un tutto armonico dialettico. Il metodo, il principio ed il sistema sono altresì tre processi categorici. Il metodo ha per tesi il tutto conosciuto indeterminato, per antitesi l'analisi delle parti conosciute, per sintesi il tutto conosciuto determinato. Il principio ha per tesi la *Mente*, per antitesi il gemino riferirsi della *Mente* a sè, come *essente*, ad altro, come *efficiente;* e per sintesi la piena armonia abbracciata dalla *Mente essente ed efficiente*. Il sistema ha per tesi la iniziale sintesi fra il fatto ed il principio, per antitesi l'apparente opposizione fra il fatto ed il principio, e per sintesi la finale ar-

monia fra il fatto ed il principio. I quali tre circoli e tre processi dialettici si ponno distinguere, non dividere; chè, uniti e non divisi, conferiscono all'armonia dialettica, che vuole trovarsi nelle parti e nel tutto della filosofia.

XIV. Ogni cosa considerata, sembra innegabile che il sistema solo giusto, solo vero, solo universale sia il sistema conciliativo da noi prescelto. Per tale sistema si stringono in armonia dialettica ancor altri due avvisi estremi, che oggi si dibattono il regno della filosofia; voglio dire gli assoluti sistematici, e gli assoluti asistematici. I primi sono tutti i promulgatori e sostenitori di sistemi esclusivi. I secondi sono tutti gli oppositori d'ogni sistema, in odio a tutti i sistemi esclusivi. Da cotesti due avvisi estremi si tolga ciò che vi ha di esclusivo e di contraddittorio, ed avanza che un sistema è pur indispensabile nella filosofia, e che il solo capace ad accordare le parti avverse sia il sistema dialettico.

Purnondimeno taluno potrà dire: non basta confessare che il sistema solo vero sia conciliativo, o dicasi dialettico; bisogna che sappiasi chiaro a qual sistema dialettico si voglia appartenere. Questo, per conto nostro, ormai si conosce; ma è bene chiarirlo per l'ultima volta. Qualunque sistema dialettico, che non voglia convertirsi in un'accozzaglia mostruosa di veri, dee avere un elemento predominante comprensivo, a cui possono subordinarsi, e per cui possono conciliarsi tutti gli altri elementi dell'universo essere e conoscere. Per noi tale elemento, al

massimo comprensivo, è stato la *Mente;* e perciò abbiamo d'ordinario appellato il nostro sistema dialettico mentalismo dialettico. Avremmo potuto appellarlo anche spiritualismo dialettico, senza difficoltà alcuna. Pur volendo mostrare meglio come da noi si concepisca il primo spirito dell' universo, s'è preferita la denominazione di mentalismo dialettico. Spesso abbiamo adoperata anche l'appellazione d' idealismo dialettico, per acconciarci al linguaggio più in uso a' dì nostri, e per mostrare di non volere seguire l' idealismo o subbiettivo, od obbiettivo, od assoluto, ma dialettico.

Non s' è creduto d'appellare il nostro sistema filosofico o idealismo, o mentalismo, senza più, o semplicemente sistema dialettico. L'appellazione di sistema dialettico, che pure spessissimo fu adoperata, per non istare in ogni momento a ripetere tante parole, non è bastevole, quando trattisi di fare un'esplicita professione filosofica. Il sistema dialettico, ad essere vero, dovendo possedere prima di tutto un supremo centro di conciliazione e di spiegazione; e tale centro essendo per noi l'essere mentale e ideale, non già l'essere materiale e reale, conveniva che sino nel titolo del sistema apparisse manifesta siffatta condizione indispensabile. Al che s'è soddisfatto, denominando il sistema filosofico idealismo dialettico, o mentalismo dialettico. Delle due denominazioni, prediligiamo quella di mentalismo dialettico, come più acconcia a ritrarre l'indole propria del nostro sistema filosofico.

XV. La scienza dialettica, messa in ragguaglio con la filosofia, impone adunque per questa scienza un sistema dialettico, e non antidialettico. È tempo ormai di farla finita co' sistemi antidialettici, potenti solo a distruggersi gli uni gli altri, impotenti addirittura a porgere un sistema d'ogni lato armonico e compiuto. La filosofia, per tornare in credito appo gli scienziati, non dee mostrarsi cavillosa. Finchè durano i sistemi esclusivi, dura la disputa cavillosa, che consta di opposizioni sofistiche. Si sostituisca in filosofia il sistema inclusivo ai sistemi esclusivi, il sistema dialettico ai sistemi antidialettici; e alle dispute vane sottentreranno le dispute serie, che sono preparazione a vera filosofia.

Capitolo III.

L'arte e la scienza dialettica.

I. Da che l'Alfieri *in sulla scena mosse guerra ai tiranni*, molti letterati in Italia avvisarono che l'arte non debba esser espressione se non di cose civili e politiche. A tale avviso monco ed esclusivo tenne dietro, com'era naturale, critica monca ed esclusiva, che porse giudicii assai torti di parecchi nostri gran lavori d'arte, non eccettuati i grandissimi della *Divina Commedia* e de'*Promessi Sposi*. In siffatta critica difettosa, per tacere di molti altri, incorse ultimamente il nostro venerando Settembrini nelle sue *Lezioni*

di letteratura italiana. Il fallo artistico e critico, a dir vero, ebbe fra noi cagione nobile e generosa, il desiderio potente cioè di veder subito redenta la nostra patria, anche per l'opera efficace dell'arte, così come si usava al medesimo scopo eziandio l'opera efficace della filosofia. Se però la cagione nobile e generosa scusa i nostri filosofi, artisti e critici, non iscusa la filosofia, l'arte e la critica da quel falso isolamento ed esclusivismo, che ad esse tolse ogni stima appresso gli altri popoli.

È assai dispiacevole che ora alcuni, mutate affatto le sorti del nostro paese, sostengono il medesimo isolamento ed esclusivismo. Quanto ciò sia funesto alla filosofia, ho mostrato nel capitolo precedente, ed anche in altro lavoro, nel quale ho dichiarata la necessità del dover esser la nostra filosofia non solo nazionale, internazionale. [1] Al presente fermandomi all'arte, devo primieramente avvertire che l'ostinarsi tuttavia a credere l'arte un'incarnazione di soli bisogni politici, è dar indizio sicuro d'ignorare affatto la storia dell'arte, se non superiore a quella della scienza, secondo che ha pensato lo Schelling, indottovi dal suo sistema filosofico, [2] certo non inferiore alla storia della scienza; in quanto che tutte e due, ne' loro distinti e memorabili fatti, hanno abbracciato l'universo. E per fermo, v'ha cosa in cielo e in terra, divina ed umana, infinita e finita,

[1] *Della filosofia e della nazionalità;* Torino, 1870.
[2] *System der trans. idealismus*, pag. 470-478; ed. cit.

naturale e sociale, che non sia stata contemplata dalla scienza, e rappresentata dall'arte? La scienza e l'arte ponno rassomigliarsi alla dea di Virgilio, che posa i piedi su la terra, ed il capo di là dalle nubi estolle.

Condannando l'arte ad esprimere solo bisogni politici, non pure è mostrare ignoranza della sua storia, eziandio della sua grande varietà. Abbiamo visto che la scienza, in tutte le sue varie scienze, abbraccia l'universo. Anche l'arte, in tutte le sue varie arti, abbraccia l'universo. Fin da quando in antico le arti si distinsero in servili e liberali, consacrando pur nell'arte l'obbrobriosa divisione di servi da liberi uomini, si trattò in esse *di tutte cose e di altre ancora*. Più tardi le arti si classificarono in utili e in amene, e più e più tardi in inventive e in imitative. Comunque vennero classificate, gli è certo che spaziarono per tutte le parti dell'universo. Forse è meglio distinguerle in meccaniche ed in estetiche, raccogliendo nelle prime tutte le arti, aventi per iscopo di soddisfare i bisogni materiali dell'uomo, e nelle seconde, cioè nelle estetiche, le altre che appagano i bisogni morali dell'uomo. Senza insistere di vantaggio su la migliore classificazione delle arti, che ora non cerchiamo, non può mettersi in dubbio che esse, alla stessa maniera delle scienze, abbracciano l'universo nel tutto e nelle parti. In ispecie rendono tale servigio le arti estetiche, rappresentate dall'architettura, dalla pittura, dalla musica, dalla letteratura, di cui è parte nobi-

lissima la poesia, di buon'ora appellata, per la larghezza del contenuto e per la sublimità dell'espressione, *lingua degli Dei*.

L'arte ritrae l'universo nelle sue particolari fattezze. La scienza invece è tutta occupata a penetrare, attraverso al particolare, l'universale. Così, il Guhl ed il Koner, a chiarire la vita de' Greci e de' Romani, descrivono con accurata esattezza i templi, i sepolcri, le case, le vestimenta dei due popoli:[1] tutti fatti che invano si domanderebbero alla scienza. Ancora, per sapere in particolare dell'epoca eroica della Grecia, bisogna studiare nelle tragedie di Eschilo, di Sofocle ed Euripide, più che nei dialoghi di Platone e nei trattati di Aristotile. Dall'architettura, comunemente detta gotica, de' secoli XI, XII, XIII: dalle poesie di S. Francesco, di S. Bonaventura, di Fra Iacopone: dalle prediche di Fra Girolamo Savonarola e dalle pitture del Beato Angelico, s'impara assai più delle speciali tendenze del medio evo, che non dalle eterne quistioni ideologiche de' realisti, de' concettualisti e de' nominalisti. L'arte pertanto, a guisa della scienza, abbraccia l'universo, e, a differenza della scienza, lo abbraccia sino nelle sue particolari fattezze.

II. Se così largo e immenso è il campo dell'arte, vedesi chiaro che essa non comporta punto critica monca ed esclusiva, che con monchi ed esclusivi giudicii l'impiccolisca. Qual dunque è la

[1] *Das Leben der Griechenu. Römer*; Berlin, 1872.

critica che meglio convenga all'arte? Prima di rispondere, v' ha un'altra quistione a risolvere, imperiosamente domandata dalla scienza dialettica. Cioè fa di mestieri vedere se una critica qualunque sia possibile nell'arte. Dove nessuna torni possibile, è vano ed assurdo parlare di tale o di tal altra critica artistica.

Il Kant, nella *Critica del giudizio*, e proprio là quando scrive la dialettica del giudizio estetico, discuopre, nell'uso della critica estetica, una contraddizione. I giudizii estetici dipendono senza dubbio dal gusto. Quanto al gusto v' ha due adagi in fra sè contraddittorii: *del gusto non è a disputare; del gusto può disputarsi*. Tale contraddizione il Kant appella antinomia, cioè contraddizione apparente. Crede risolverla, affermando che il giudizio estetico sia possibile mediante concetti non determinati, sì indeterminati. Per questi ultimi concetti si può e non si può, in diverso senso, disputare del gusto. Non si può, se presumasi con concetti indeterminati di rigorosamente dimostrare le cose di arte; si può, giacchè per i concetti, anche indeterminati, s' ha un sostrato intelligibile a disputare de' fenomeni sensibili dell'arte. [1]

La soluzione del Kant, come avviene sempre nel criticismo, è negativa, cioè per essa è sfatata a meraviglia la critica artistica, che oggi appellasi dommatica, o rettorica, o convenzionale, e che fondasi sopra concetti determinati e fissati

[1] *Critick der Urtheilskraft*, pag. 53-58; Berlin, 1792.

in modo *a priori*. È chiaro che tale soluzione non soddisfa. Per essa impariamo ciò che non dobbiamo fare, non ciò che dobbiamo fare. Nell'arte dunque è possibile una critica positiva, giusta la nostra scienza dialettica? Noi non neghiamo la contraddizione apparente, così bene escogitata dal Kant nel giro dell'arte, nè neghiamo che siffatta contraddizione possa risolversi. Neghiamo che si risolva, ammettendo a sostrato dialettico della critica artistica concetti affatto indeterminati. Finchè la critica si giovi di concetti indeterminati, perdesi nello indeterminato. Se una critica artistica sia possibile, dee radicarsi su concetti determinati; ma al proposito sta a bene intenderci.

In ogni grande lavoro d'arte ha principalissima parte il genio. Emanuele Kant definisce il genio: L'esemplare originalità di natural talento d'un subbietto nel libero uso delle sue facoltà di conoscere. [1] Il genio essendo esemplare originalità di natural talento, è legge a sè stesso: è autonomo e libero affatto nel suo operare spontaneo, incomprensibile. Da siffatto lato la critica non può imporsi al genio, e venirsene con leggi prestabilite, spigolate nel campo di tale o di tal altra rettorica o poetica del mondo. Il genio, che produce opera degna dell'universale ammirazione, s'impone al critico. Questi dee rispettarlo

[1] *Die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauch seiner Erkenntnissvermögen*. Op. cit., pag. 192.

nelle nuove leggi, che egli ha create e determinate, e secondo esse, non secondo altre leggi convenzionali, dee giudicarlo. Se nel critico si troverà un gusto finissimo, atto a intendere con facilità il genio dell'artista, sarà un felice incontro dell'uno e dell'altro. Alla sorprendente spontaneità del genio risponderà la sorprendente spontaneità del gusto. In tal caso non si disputa del gusto: *De gustibus non est disputandum*, come non si disputa del genio. È un solenne momento spontaneo del genio, che la critica non dee turbare con concetti determinati da altra scienza dell'arte. La critica dee studiare i concetti inventati e determinati dal genio dell'artista, ricostruirli e farli risaltare per la propria ed altrui istruzione ed ammirazione.

Il genio, oltre ad avere il suo momento spontaneo, per cui è attività conoscitiva e inventiva involontaria, ha il suo momento riflessivo, per cui è attività conoscitiva e invettiva volontaria. Guai se il genio trascura il momento riflessivo! Tolto questo, la originalità del genio rimane incolta. Nel momento riflessivo il genio non è legge a sè stesso, nè è autonomo e libero da tutto ciò che lo circonda, sia scienza, sia storia, sia civiltà, sia arte medesima da altri coltivata. Da siffatto lato la critica, sorretta da una teorica o da una filosofia dell'arte, dee ristudiare nelle cose studiate dall'artista, per esaminare se sia stato felice a ritrarre quel tutto, o quella parte dell'universo, giusta le universali leggi determinate dalla filosofia dell'arte. Il gusto, in tal caso, implica

molte controversie: *De gustibus est disputandum*. Va soggetto alla critica, che ragiona dei pregi e dei difetti dell'opera d'arte, e ne ragiona con concetti e principii determinati *a priori* dalla filosofia dell'arte. A tal proposito credere possibile una critica, non appoggiata a concetti assodati da una teorica dell'arte, comunque voglia appellarsi, è pretendere che si giudichi bene senza norma di giudicare. Importa che i concetti *a priori* siano dalla filosofia dell'arte determinati con tutta la massima estensione, acciocchè non nasca facile contraddizione fra la scienza e l'arte. Dove nasca contraddizione, una cosa bisogna negare, o la scienza, sbagliata in qualche punto, o il capolavoro, anche sbagliato in qualche punto. Che meraviglia che l'una e l'altra abbiano degli sbagli parziali? Per tale sbaglio parziale, nè la scienza dell'arte dee abbandonarsi affatto, come inutile, nè il capolavoro cessa d'esser obbietto di perpetua ammirazione.

Capilavori in ogni maniera d'arte non mancano. Si ha ancora una scienza dell'arte, compiuta possibilmente? Predominano tuttavia nelle scuole le vecchie rettoriche, le vecchie arti poetiche, le vecchie arti dello scrivere, del dire, del disegnare. La scienza dell'arte, che il Kant appellò *Critica del giudizio estetico*, che altri ha detta *Estetica*, senza più, ed altri ora preferisce di chiamarla *Filosofia dell'arte*, è giovane di troppo, quindi vigorosa per ciò che promette, incerta, ristretta per ciò che possiede. L'opera, che in tal genere di studii si abbia più compiuta,

è senza dubbio quella dell'Hegel; però, si noti bene, nella sua parte non teoretica, sì storica, eseguita con molta perfezione, secondo un disegno appena abbozzato dallo Schelling in un discorso pronunziato nel 1807 *Su la relazione delle arti di disegno verso la natura.* [1]

Non per anco avendo una buona teorica dell'arte, oggi, in odio alla vecchia teorica, che avea l'arte ingiustamente sottoposta ad un meccanismo di rettoriche figure, di supposte convenzioni, di generi graduati, quasi rime obbligate, si grida contro ogni critica, che giovisi di determinati concetti *a priori*. So bene che altri grida contro siffatta critica, perchè non si vuole nella scienza dell'arte, se non l'*a posteriori*, il fatto. Enrico Taine, pensatore positivista francese, nella sua *Filosofia dell'arte*, [2] studia le belle arti in connessione coi tempi in cui fiorirono o languirono. Ciò sarà vero, anzi è verissimo. Ma perchè tale connessione? L'*a posteriori* nol dirà mai: il fatto non è mai la ragione del fatto. Da tutte le quali cose procede che la critica dialettica e non sofistica in arte è possibile con concetti determinati non meno *a priori*, che *a posteriori*. Di tal guisa studiando con la brevità a noi concessa il doppio moto spontaneo e riflessivo del genio artistico, cui corrisponde anche un doppio moto spontaneo e riflessivo nel

[1] Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur. Ved. *Philophische Scrhiften*, Tom. I, pag. 341-396.

[2] *Philosophie de l'art;* Paris, 1872.

gusto del critico, ci siamo adoperati di sciogliere in modo positivo la contraddizione che presenta la critica artistica.

III. Che nel vero e perfetto genio abbia luogo il doppio moto spontaneo e riflessivo, raccogliesi da una testimonianza, al proposito la più competente. Il divino Alighieri accenna all' operare spontaneo del genio, là dove nel XVII del Purgatorio scrive:

> O immaginativa, che ne rube
> Tal volta si di fuor, ch'uom non s'accorge,
> Perchè d' intorno suonin mille tube;
> Chi muove te, se 'l senso non ti porge?
> Muoveti lume che nel ciel s' informa,
> Per sè, o per voler che giù lo scorge.

Allude altresì all'operare riflessivo del genio, sì quando nel I dell' Inferno di sè stesso dice:

> Vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore,

e sì quando nel XXV del Paradiso così parla del suo *poema sacro:*

> Al quale ha posto mano e cielo e terra,
> Sì che m' ha fatto per più anni macro.

Nella *Divina commedia* trovandosi il genio nella sua massima virtù spontanea e riflessiva, la critica che quella comporta non vuole fondarsi su concetti determinati da questo o quel genere letterario. Così giudicata, quell'immenso

edifizio poetico, scientifico e storico, prima tentato in prosa da Platone nel Timeo, è travisato, anzi annullato. La critica dee appoggiarsi anche su concetti e principii determinati, ma determinati dal genio dantesco, meditato nel doppio momento spontaneo e riflessivo. Gli Alemanni hanno spesso giudicato assai male della nostra poesia.[1] Ciò non ostante, fra loro usandosi d'ordinario critica larga e comprensiva, non è mancato qualcuno, ad esempio lo Schelling, che ha avvertito « non esser la *Divina commedia* un particolar poema, sì bene tutto quanto il genere della moderna poesia; sì che valgano a dichiararla non punto teoriche, tratte da speciali forme letterarie, ma per essa richiedesi assolutamente una nuova teorica ».[2]

E la nuova teorica, o, ch'è lo stesso, la nuova critica richiedesi non pure ad intender la *Divina commedia*, ch'è la trasformazione della dialettica dell'universo in poetica dell'universo, anche per intendere le prime origini dell'arte. Certamente le prime origini di essa non devono attribuirsi al caso, come ha arbitrato il Cicognara,[3] ed altri ancora prima di lui, e dopo di lui. Volgersi al caso nelle quistioni di origine, è un sotterfugio, più che una spiegazione di qualunque fatto. Il caso è al più occasione, e talvolta, di alcune particolari scoperte. Non può dirsi che i lavori d'arte siano

[1] Vedi Mommsen, *Storia romana*, Vol, I, Lib. I, c. 15; Milano, 1863.

[2] *Vorlesungen über die Meth.* etc.; pag. 220.

[3] *Storia della scoltura*, Vol. I, pag. 37; Venezia, 1813.

« o come una sterile imitazione della natura, o come semplici scherzi e piacevoli delirj della immaginazione ».[1] Il d'Agincourt, scritte le precedenti parole, si augurava che la filosofia dissipasse tanta vana opinione; e la filosofia l'ha dissipata, facendo dell'arte una armoniosa rappresentazione dell'universo. Nè manco può dirsi che la scienza abbia data origine all'arte, avendo più tosto l'arte precorso alla scienza. Il Vico ragionevolmente premette la *Sapienza poetica* alla *Sapienza scientifica*, e fa precedere i secoli poetici, che per lui sono i secoli di tutte le arti estetiche, ai secoli filosofici, che comprendono le scienze metafisiche, fisiche e matematiche.[2]

La critica intende le prime origini dell'arte, distinguendo il momento spontaneo dal momento riflessivo, e riferendo le prime origini di quella al momento spontaneo. Il quale non è, come d'ordinario credesi, affatto scompagnato da riflessione. Anche nel momento spontaneo esercitasi una riflessione involontaria;[3] laddove nel momento riflessivo, propriamente detto, ha luogo una riflessione volontaria. Il genio, nel suo momento spontaneo, è virtù riflessiva involontaria, che conosce e inventa altissimi veri. Dal genio, in tale momento considerato, procedono le prime origini non solo dell'arte, eziandio della scienza, della civiltà, e qualcuno vorrebbe oggi, fino della

[1] *Storia dell'arte*, Vol. I, pag. XXXVI; Milano, 1824.
[2] *Opere*, Vol. V, pag. 112, 113.
[3] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. XII, XIV

religione. Lasciando da banda la scienza, la civiltà e la religione, egli è certo che le prime arti esistettero per la spontaneità del genio: spontaneità, che appellasi assai bene ora estro, ora entusiasmo, ed ora furor poetico.

La critica dovendo giudicare delle prime arti estetiche, apparse nel mondo, non può giovarsi di precetti e di principii determinati *a priori* in questa o in quella scienza dell'arte, essendo la scienza posteriore all'arte. In tal caso bisogna studiare nella intimità de' fatti. Tale intimità porgerà senza dubbio precetti e principii determinati *a posteriori*, de' quali dee al proposito avvalersi la critica. Da per ogni dove adunque mostrasi chiaro che la critica dell'arte è possibile ad un solo patto: che si fondi in concetti determinati non solo *a priori*, *a posteriori*, essendo questa critica nè monca nè esclusiva, ma conciliativa e perfetta, ch'è quanto dire non sofistica, sì dialettica.

IV. In seno dell' arte discuopronsi ben altre contraddizioni apparenti; le quali si devono poter dissipare, acciocchè la critica artistica riesca per ogni verso dialettica. Alcuni oggi declamano contro l'arte d'ispirazione, altri contro l'arte di meditazione, o di studio che dicasi: alcuni credono tuttora che l'arte debba essere affatto classica, altri che affatto romantica: alcuni spasimano per l'arte esclusivamente nazionale, altri per l'arte esclusivamente stranazionale. Coteste opinioni, come vedesi aperto, sono esagerate, esclusive. Si contraddicono fra loro, e

partoriscono nel campo dell' arte critica dimezzata, passionata e sofistica. Per aver critica compiuta spassionata e dialettica nell'arte, è mestieri che quelle opinioni esagerate ed esclusive si temperino e s'includano, indagando fra esse ciò che hanno d'armonico e di conciliativo.

Facendoci da coloro che vogliono un'arte o d'ispirazione, o di studio, diciamo risoluti che ciò non è mai possibile. A considerare la quistione non in astratto, sì nella storia dell' arte, che al caso è più a proposito, vedesi a prima giunta che un'arte, tutta studii, non sia stata possibile negli esordii di essa, e che un' arte, tutta ispirazioni non sia stata possibile ne' progressi di essa. Le prime origini dell' arte, com' è detto, derivano dal momento spontaneo del genio. In tale momento predominano senza dubbio le ispirazioni; e pensatamente dico predominano, perchè uno studio incipiente nè pur manca in esso momento, così come non vi manca una riflessione incipiente, propria della riflessione involontaria, già chiarita parte integrale del momento spontaneo. Poichè l'arte è alquanto progredita, si ha lavori, ne' quali non predomina sempre lo studio, ma ora lo studio, ed ora la ispirazione, procedendo ciò dalla natura degli artisti, atti ora più a produzioni ispirate, ed ora più a produzioni meditate. Lavori d' arte ne'quali sia o tutto ispirato, o tutto studiato, se non sono possibili ne'primitivi tempi dell' arte, tanto meno ne' successivi avanzamenti di essa.

A sentire alcuni fra noi tanto spasimare per una musica addirittura d'ispirazione, è da maravigliare non poco. Non si accorgono costoro che il secolo XIX non è il tempo del Paisiello, del Cimarosa e del Mozart. Si opporrà che la musica del Rossini, tanto piacevole e sublime, è musica d'ispirazione. Più tosto in essa ha luogo una mirabile fusione fra la ispirazione e lo studio, attuata da quel génio anzi unico, che raro, che il Meyerbeer salutava spesso a Parigi con le nobili parole di *mio caro e divino Rossini*. Gli Italiani, volendo tuttavia predicare contro lo studio nell'arte, d'ordinario difettano nella esecuzione. Per questa cagione la nostra pittura, per comparazione alle altre delle altre nazioni, non tenne posto abbastanza onorato nell'ultima universale esposizione di Vienna. L'arte dunque vera e perfetta è, sotto diverso rispetto, ispirazione e studio, non semplice ispirazione, o semplice studio.

La stessa arte vera e perfetta vuol essere, sotto diverso rispetto, classica e romantica; sì che non sieno due termini inconciliabili il classicismo ed il romanticismo. Io non posso entrare nelle interminabili questioni delle due scuole. A me basta assentire a quello che tutti consentono; ed è, che il classicismo accenna all'antico, ed il romanticismo al nuovo nell'arte. Ciò posto, è mai possibile che l'arte moderna riproduca l'arte antica nella materia, nella forma, in tutto? Anche quando un grande artista se lo proponga, non

vi riesce mai. Il Leopardi, nel *Martirio de' santi padri*, volle mentire lo scrivere del buon secolo della nostra lingua. Con tutta la potenza grandissima del suo ingegno. non sempre aggiunse la sorprendente semplicità di quel mondo classico. Ancorchè vi fosse riuscito, non per questo sarebbe divenuto sommo letterato. La critica imparziale ha assodato che se il Leopardi, nella prosa e nella poesia, si fosse studiato solamente d'imitare la classica antichità, siccome occorse ne' suoi primi lavori, l'ammirazione per lui sarebbe assai scemata appo noi e gli stranieri.

Se l'arte vera e perfetta non può risospingersi del tutto nel mondo classico, può, al contrario, spingersi del tutto nel mondo romantico, abbandonando ogni vestigio dell'antico, per gettarsi a capo chino nel nuovo? Nel dramma romantico dello Shakespeare, del Göthe, dello Schiller forse è addirittura scordato il dramma classico di Eschilo, di Sofocle e di Euripide? La unità del dramma romantico distinguesi senza dubbio dalla unità del dramma classico; e ciò nullameno nessuno può sconoscere la relazione fra i drammi antico e moderno. Alessandro Manzoni, con quella sua lettera *Sur l'unité de temps* ecc., mostra che la nuova unità tragica è una innovazione e perfezione dell'antica unità tragica. Di più egli rassegnavasi, non contentavasi al titolo di *romantico*. Il Fauriel, traduttore delle tragedie manzoniane, avverte nella prefazione « che le dottrine poetiche del Manzoni sono così indipendenti, così elevate, tanto s'attengono a

quasi tutto ciò che v'ha di ragionevole e di dimostrato nei diversi sistemi di letteratura, che una denominazione esclusiva non può ad esse convenire ». [1] Giudizio questo abbastanza sano, ed abbastanza confortevole per me, che sostengo, ogni arte, anche per conseguenza la letteratura, dover essere sempre classica e romantica, antica e nuova.

Dante è il più antico ed il più nuovo poeta del mondo. Ciò spiega la sua passata, presente e futura grandezza. Il Lamennais, nella Introduzione alla *Divina commedia*, da lui tradotta, rassomigliolla, con un bellissimo paragone, ad un portico fra due tempii, uno del passato e l'altro dell' avvenire. Ancora in ogni successiva epoca della scienza bisogna maritare il nuovo con l'antico. Se il Vico avesse scritta la sola *Antichissima sapienza degl' Italiani*, senza la *Scienza nuova*, non avrebbe potuto mai salire a quell' altezza, cui ora siede per consenso di tutti. E perchè? Perchè ogni vero progresso della scienza sta nel riprodurre emendato, ampliato ed ammodernato l'antico. Il simile dee affermarsi dell' arte.

È però da osservare che non tutte le nazioni comportano l' antico ed il nuovo alla medesima guisa. Nelle nazioni dove manca civiltà antica, predomina il nuovo; nelle nazioni dove si trova antica civiltà, predomina l' antico. Per cagion d' esempio, in Francia ed in Germania predomina il romantico sul classico. In Italià, al contrario,

[1] Rosmini, *Letter. ed arti belle*, pag. 67; Intra, 1870.

predomina il classico sul romantico. Così, la marsalese, a differenza della marsigliese, ha la intonazione antica, benchè lo scopo cui è indirizzata, l'eroe dal quale s'intitola, siano ancor vivi fra noi. Negli scritti precettivi il Manzoni, con la sua solita acutezza, avverte spesso che il romanticismo italiano, per essere naturalmente legato col mondo classico, è tutt'altro che il romanticismo straniero. Giusto perchè il romanticismo italiano ha molto dell'antico, il Gervinus lo ha negato all'Italia, e ne ha fatto uno special dono della Germania.[1] Il che è un'esagerazione di quell'erudito ingegno. Nè all'Italia manca il romanticismo, nè alla Germania il classicismo. Se la Germania oggi siede arbitra suprema della classica filologia, ciò vuol dire che la letteratura, coltivata in senso filologico e storico, è classica anche in Germania. E la medesima letteratura, coltivata in senso estetico, forse non ha nulla di classico in Germania? Il Faust, ad esempio, non è forse ricostruzione dell'universo classico su di altro fondamento? Quest'altro fondamento è la scienza moderna, certa e superba innanzi ai problemi positivi della natura, incerta, debole e perpetuamente dubbiosa avanti agli ardui problemi speculativi dello spirito umano. Conchiudiamo. È sforzo inutile fare del classicismo e del romanticismo due termini inconciliativi e sofistici, laddove sono due termini conciliativi e dialettici per qualunque luogo,

[1] *Histoire du XIX siècle*, Tom. II, pag. 73-78, Trad.; Paris, 1864.

e in qualunque tempo, ad eccezione de' primordii dell' arte, che guardano innanzi e non indietro.

Che dobbiamo infine asseverare di altri, che vogliono un' arte onninamente o nazionale o stranazionale? Non si dee, a ver dire, troppo insistere contro coloro, che, ciechi ammiratori dell'altrui, sono sempre detrattori del proprio. Che dire, ad esempio, di alcuni, che hanno per più bella la *Divina commedia*, letta in lingua francese o tedesca, che nella sua lingua nativa e sempre fresca? Che di altri, i quali tengono in gran pregio i romanzi d' oltremare e d' oltremonte, e in nessun pregio i romanzi del Manzoni, del Grossi, del D' Azeglio, del Guerrazzi e del Carcano? E che di altri, che ammirano la musica del Wagner, e si turano gli orecchi per la musica del Verdi? Cotesti cervelli balzani e cuori snaturati lasciamo da banda. Si dee e molto insistere, che l'arte non sia esclusivamente nazionale. Di tale malattia gl' Italiani devono curarsi a preferenza: malattia che fra noi invade anche uomini rispettabili; e della quale toccando quel bello ingegno del Baldacchini scrive: Quest'assoluta ed intera segregazione d' un popolo dagli altri non è stato sociabile, ma bensì ferino e selvatico. [1]

Le altre nazioni, salvo il rispetto che hanno per la nostra arte passata, e per il quale rispetto e Inglesi e Tedeschi e Francesi vengono qui a scaldarsi avanti alle statue e alle tele di

[1] *Prose*, Vol. II, pag. 3; Napoli, 1873.

Michelangelo, di Raffaello e di Leonardo; salvo, dico, tale rispetto, della nostra arte presente non fanno nessun conto. Non parlo delle arti meccaniche, nelle quali non toccheremo forse mai la perfezione altrui. Parlo delle arti estetiche, nelle quali possiamo, per le nostre grandiose tradizioni, non che gareggiare, superare le altre nazioni. Perchè intanto sì dolorosa noncuranza di noi? Fra tanti perchè v' ha un perchè innegabile al proposito; ed è, che noi ci siamo divisi dagli altri popoli, cadendo in un condannevole individualismo artistico e scientifico. Diamo, dunque, opera a vivere in buona armonia non solo politica, eziandio scientifica ed artistica con gli altri popoli civili d' Europa; e così la nostra scienza ed arte presente verrà da loro studiata e rispettata.

V. Ad avere perfetta critica artistica, non bastano le conciliazioni dialettiche attuate. Ben altre contraddizioni si agitano nel campo dell' arte. Fra tante esamineremo quella principalissima fra gl' idealisti ed i realisti. Cominciando dagl' idealisti, sembra prima di tutto che la loro dottrina trovi conforto innegabile in alcuni sommi artisti. Raffaello dovendo ritrarre la Galatea, scrivea al Castiglione, che « essendo carestia e de' buoni giudizj e delle belle donne, io mi servo di certa idea, che mi viene alla mente ». [1] Il Reni, nell' effigiare l' Arcangelo Michele, scri-

[1] *Raccolta di lettere sulla pittura, scoltura ed architettura*, etc. Tom. I, pag. 84; Roma, 1754.

vea ad un prelato romano: Avrei voluto per la mia figura una bellezza del paradiso, e poterla vedere nel cielo, ma non mi son saputo innalzare tant' alto, e la ho vanamente cercata sulla terra.[1] Cicerone racconta che Fidia, per iscolpire Giove e Minerva, non guardava a bellezze esteriori, *sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam.*[2] Al contrario dello Zeusi raccontasi, che per dotare la sua Elena di tutte le possibili grazie, fecesi venire da Crotone cinque bellissime vergini.

Gli esempli raccolti, e altri molti che potrebbono raccogliersi, nulla provano a favore delle sentenze esclusive degl' idealisti e de' realisti Il Zeusi non potea combinare le diverse bellezze reali in una sola bellezza reale, se in mente non avesse avuta qualche idea da esprimere nell' Elena. Da altra parte, il Raffaello, il Reni ed il Fidia, per comunicare alle loro maravigliose dipinture e sculture tutto ciò che hanno di sensibilmente vero e naturale, avean dovuto osservare molte bellezze di natura, oltre ad avere un' idea nella loro mente. La sola conseguenza che può cavarsi dagli esempii de' sommi artisti è questa: che alcuni credono di far predominare in arte l' ideale sul reale, altri il reale su l' ideale, senza voler mai annullare o l'ideale nel reale, o il reale nell'ideale. Michelangelo, che

[1] Vedi WINCKELMANN, Opere, vol. II, pag. 278; trad. ital.; Prato, 1830.

[2] *De oratore*, pag. 37.

l' Hegel chiama genio mostruoso (*ungeheuer Genie* [1]), volle primeggiasse in arte l' ideale sul reale. Del medesimo avviso fu Raffaello. Se non che, Michelangelo credette raggiungere il fine propostosi, ingrandendo il reale, come vedesi nel Mosè, nel Davide, e in tante altre di lui sculture e pitture. Raffaello, al medesimo scopo, impiccolì il reale, come si osserva in varie sue figure, in ispecie nella sua Fornarina.

Non così può dirsi degl' idealisti esclusivi. Costoro annullano (e questo è il loro grave torto) il reale nell' ideale, avversando ogni bellezza naturale e reale. Il Gioberti, per atto d' esempio, dal tipo ideale in fuori, niente afferma degno del nostro plauso. A suo giudizio la natura ha perduta la sua *formosità primitiva:* il bello perfetto non è *nel mondo esteriore, ma nella nostra imaginativa:* noi veggiamo gli stessi obbietti belli di natura *attraverso il prisma imaginativo della bellezza.* [2] Da queste ingiuste premesse trae l' ingiustissima conseguenza, che l' arte sia superiore alla natura. Anche il Niccolini, che partecipò alla medesima scuola, scrive che l' *arte ritrova ciò che la natura guastata ha perduto.* [3] Dunque, dico io, il tramonto della natura è inferiore a un tramonto pinto in una tela! Una bella rosa di giardino è guasta sempre in risguardo all' immagine

[1] AESTHETIK, *Dritter Theil*, pag. 250; Berlin, 1842.
[2] *Del Bello*, pag. 81; Venezia, 1849.
[3] Opere, Vol. I, pag. XIV; Firenze.

che se ne faccia in tela! Una tempesta, un uragano, un' eruzione son da meno delle dipinture, che di essi fenomeni eseguisca l' arte! Peccato che il Galilei dichiari, *la natura potersi emulare, non mai superare.* Peccato che il Bartoli scriva, essere *la natura impareggiabile lavorìo.* Peccato che lo Chauteâbriand confessi, nessuna tempesta dipinta avvicinarsi ad una tempesta di mare.

Il Gioberti si adopera a temperare qua e là, con la sua mirabile facondia, le non buone conseguenze della sua dottrina estetica. Che giovano i temperamenti, se a questi ribellansi i principii? Curioso poi che negli scritti di lui l' arte dee avanzare la natura guasta e corrotta con la immaginativa, pur essa guasta e corrotta! Più curioso che l'arte consegua tanta perfezione, componendo insieme il tipo intelligibile ed il fatto sensibile, ricevuto alterato dalla natura! Curiosissimo che del tipo intelligibile, da cui dee procedere ogni perfezione artistica, non si affermi nulla di preciso, dichiarandolo « un non so che di immateriale e di oggettivo, che si manifesta allo spirito dell' uomo, e a sè lo trae [1]. Queste ed altre incertezze e incoerenze sono il necessario portato dell' idealismo esclusivo, applicato all' arte; del quale il Giusti fece la caricatura, allorchè verseggiò:

> Sol dell' arte hò paura,
> Quando orgogliosa, in toga,
> La sapiente natura
> D'addottorar s'arroga.

[1] Opera cit., pag. 21.

VI. Dagl' idealisti volgendoci ai realisti, osserviamo che questi ultimi s' ebbero un primo maestro in Germania nella persona del Winckelmann, nato in Stendal, a poche miglia da Berlino. Egli, nel tessere la storia dell' arte, non volle sapere dell' ideale, come di necessaria norma a formare e giudicare i grandi lavori. Per lui, l' ideale è anzi che un postulato, un risultato delli studii nei classici lavori della Grecia. A suo giudizio « dalla scelta delle più belle parti e dalla loro armonica unione in una figura nasce il bello ideale ».[1] Conforta il di lui parere con l'autorità del Riem, storico famoso della pittura antica; il quale riduce l' ideale del bello « a un complesso delle particolari bellezze, che si trovano concentrate in un medesimo oggetto ».[2]

Oggi la scuola de'realisti ha caldissimi difensori. Molti gridano a coro: è necessario studiare nel reale. Il Taine in Francia accetta l' ideale, come astrazione e trasformazione dell' obbietto reale. Distinguesi dal Winckelmann, in quanto non restringe l' obbietto reale nella sola raffinatezza delle figure greche. Vuole che si debbano avere *des sympathies pour toutes les formes de l' art.*[3] Quel potente ingegno del Foscolo avea dichiarato agl' Italiani: Io non sono grande partigiano del bello, del vero e del giusto ideale.[4] Colui che fra noi al presente abbraccia riso-

[1] Opere cit., Vol. II, pag. 277.
[2] Ibid., Vol. XI, pag. 733.
[3] Opera cit., pag. 21.
[4] Opera, Vol. II, pag. 76; Firenze, 1850.

luto il realismo in arte, è il nostro valente critico Francesco De Sanctis. Questi, adirato contro all' idealismo, esclama: Vogliamo noi dunque ancora fanciulleggiare, uominì con tanto di barba, con l'ideale, e le forme sottili, e i veli trasparenti, e il *Deus in nobis*, e Amore che detta dentro, e la certa idea di Raffaello? [1]

Se non che egli temendo d' incorrere nel materialismo del Taine e d' altri, protesta che l'arte dee riprodurre non la realtà morta ed astratta, sì la realtà vivente e concreta, dove trovasi infuso anche l' ideale. [2] Del medesimo avviso è il Villari, che lo ripete quasi con le stesse parole del De Sanctis. [3] Sta bene che il vero reale è anche ideale, così come il vero ideale è anche reale. Il difficile però è di vedere in che ponga il De Sanctis il vero e concreto reale dell' arte. Egli scrive: La scienza è il genere e la specie, l' arte è l' individuo o la persona. [4] Dunque pel valentissimo critico napolitano il vero e concreto reale dell'arte sta nell' individuo o nella persona. Ma l' individuo e la persona, separati affatto dal genere e dalla specie, non sono punto il vero e concreto reale, in cui trovasi inserito anche l' ideale: sono invece cosa del tutto materiale. Il De Sanctis vuole in ogni modo evitare il materialismo nell' arte, e più volte protesta contro

[1] *Saggio critico sul Petrarca*, pag. XXXI; Napoli, 1869.

[2] *Saggi critici*, pag. 24; Napoli, 1869.

[3] *La pittura moderna in Italia e in Francia*, pag. 17 e 29; Firenze, 1869.

[4] *Nuovi saggi critici*, pag. 6; Napoli, 1872.

di esso; e pure imponendo all' arte di rappresentare il semplice individuo o la semplice persona, incorre senza dubbio nel materialismo. Non è punto vero che la scienza è il genere e la specie, e l' arte è l' individuo o la persona. Se nell' arte non entrasse per nulla il genere e la specie, andrebbe via da quella l' ideale, da lui non negato, anzi affermato in mòdo veramente dialettico, cioè in necessaria relazione col reale concreto e vivente. Non si accorge che l' ideale, in necessaria relazione col reale, è appunto il genere e la specie nella loro individuazione; sì che i due termini ideali del genere e della specie facciano parte non meno della scienza, che dell' arte, s' intende già in modo diverso.

La Francesca di Dante, che il De Sanctis ha saputa così bene ricostruire con la sua critica, è dichiarata perfetta produzione poetica, non superata da nessuno, giusto perchè in essa compenetransi in modo mirabile il genere e l' individuo: il genere, in quel serbarsi sempre vereconda, ch' è il tipo caratteristico del genere femminile; l' individuo, in quel confessare la sua debolezza, propria della femmina. Se ben ricordo, il De Sanctis rimprovera al Goethe l'eterno femmineo nelle sue produzioni poetiche. Egli però non vuole nè manco l' eterna femmina di tanti drammi e romanzi sociali, sovrattutto de' *Misteri di Parigi*, il cui autore venne appellato il Cristoforo Colombo de' bordelli. Come evitare nell' arte l' eterno femmineo e l' eterna femmina? questi due estremi, de' quali il primo annulla il

reale nell' ideale, ed il secondo annulla l' ideale nel reale. Riconoscendo nell' arte la perfetta e necessaria sintesi fra l' ideale ed il reale, sintesi rappresentata dal vero e concreto reale, in cui ha luogo la fusione compiuta del genere e dell'individuo, della specie e della persona. Per tanto sta bene che l' arte dee riprodurre la realtà vivente e concreta; se non che sta male di ridurre essa realtà all' individuo o alla persona, senza il genere e la specie.

Se il De Sanctis si fosse appigliato ad un realismo non esclusivo, avrebbe cansata l' incoerenza di negare l' ideale nell' arte; laddove desiderava d' affermarlo. Anche il Winckelmann cade spesso nella medesima incoerenza. Mentre pel critico tedesco l' ideale non è altro, che il reale del mondo greco; pure descrivendo questo mondo, è costretto a confessare ideali da esso indipendenti. Intorno all' Apollo del Belvedere dice: L' artista volle rappresentare in esso il puro ideale, prendendo dalla materia solo quel tanto, che gli faceva mestieri a rendere visibile il suo concetto. [1] Altrove aggiunge: La bellezza che cade sotto i sensi, la mostrò all' artista la bella natura; tratti sublimi glieli mostrò il bello ideale: dalla prima ei prese l' umano, dal secondo il divino. [2] Le quali due sentenze ci conducono niente meno ad un ideale, separato affatto dal reale, ch' è appunto la dottrina degli

[1] Opera cit., Vol. IV, pag. 198.

[2] Ibid., Vol. IV, pag. 320.

esclusivi idealisti. Perciò qualche critico ha posto il Winckelmann nel novero degl'idealisti. Il fatto è che l'accurato storico dell'arte seguita il realismo esclusivo in tutta la sua lunga opera, contraddicendosi qua e là nel giudicare alcuni grandi lavori d'arte.

VII. La esposizione critica or fatta degli esclusivi idealisti e realisti, che in sostanza sono gli speculativisti e i positivisti esclusivi, mostra chiaro che i due sistemi, anche nell'arte, devono comporsi ad armonia dialettica, togliendo da essi ciò che hanno di falso e di esclusivo. Il falso e l'esclusivo degl'idealisti è di allogare tutto il bello dell'arte in un tipo ideale, separato affatto dal reale naturale, del quale mostrano ingiustissimo disprezzo, come di cosa guasta, corrotta e deforme. Il falso e l'esclusivo de' realisti è di allogare tutto il bello dell'arte nel reale individuale e sensibile, che non è il vero e concreto reale della natura, essendo a questo necessariamente unito anche l'ideale della specie e del genere. Cotesto falso ed esclusivo bisognava allontanare dagli idealisti e da' realisti, a poterli armonizzare; e noi abbiamo ciò fatto ne' numeri precedenti.

A siffatto lavoro negativo dee tener dietro, come al solito, un lavoro positivo, indagando una positiva armonia dialettica fra i principali elementi d'ogni produzione artistica. Al proposito prima di tutto è mestieri assodare in che stia l'ideale ed il reale dell'arte. L'ideale dell'arte non consiste in un tipo del bello, esistente in sè

stesso, e splendiente all' intelletto umano. Siffatto tipo non esiste nè in cielo nè in terra, perchè l'idea, come semplice idea, non è bella; quindi è vano parlare d' un tipo ideale del bello, come di norma assoluta a creare e criticare i lavori artistici. Per me, l' ideale dell'arte consiste in tutte mai le idee specifiche e generiche; le quali costituiscono gli elementi essenziali e del mondo naturale, e del mondo sociale, e del mondo morale, e dell' intero universo. Tutte siffatte idee sono radici di bellezza, in quanto che di tutte può incarnarsi e rappresentarsi per l'arte qualche loro intrinseca perfezione od imperfezione. Anche le imperfezioni intrinseche delle idee generiche e specifiche della natura, della morale, della società e dell' universo (imperfezioni che unite insieme dànno luogo alla idea del brutto), ponno riprodursi dall' arte, e prendere aspetto bello, non per l' idea del brutto che contengono, lo che saria impossibile, ma per la maniera onde possono estrinsecarsi esse intrinseche imperfezioni. Certamente, la Taide dell'Alighieri, il Iago dello Shakespeare, l'Innòminato del Manzoni, il Mefistofele del Goethe, il Francesco dello Schiller, sono opere d'arte bellissime, quantunque il fondo ideale di tali personificazioni sia la idea del brutto.

La idea del brutto non entra nei lavori d'arte, come semplice contrasto o contrapposto. Senza dubbio spesso ha tale ufficio, siccome vedesi chiaro nel *Giudizio universale* di Michelangiolo, e in mille e mille altri lavori plastici e poetici. L' idea del brutto, anche isolatamente presa, è

tèma d'arte bella, quando l'artista sappia rappresentare a dovere quell'idea specifica che fa obbietto del suo studio. Così, ponno ritrarsi per l'arte non solo le specifiche beltà della natura, anche le specifiche mostruosità di essa, senza unire in un medesimo lavoro le une e le altre. Qui non trattasi di esaminare, se l'artista debba preferire gl'ideali specifici dal lato più tosto della loro intrinseca perfezione, che della loro intrinseca imperfezione. Pietro Giordani, maestro finissimo di gusto, desiderava « che l'arte, sì nelle cose da natura fatte, e sì nelle umane opere, dee scegliere il bello [1] ». Ma questo era un suo giusto desiderio, che non potrebbe mai convertirsi nel giro dell'arte in assoluto imperio, chi voglia considerare che l'arte può tutto rappresentare, anche il più ignominioso e spaventevole deforme, purchè sappiasi rappresentare al vero. Concludasi dunque che l'ideale nell'arte consiste sempre non già in un tipo isolato del bello, sì in tutte le intrinseche perfezioni ed imperfezioni delle idee specifiche e generiche.

Il reale nell'arte è tutto ciò che esiste, infinito o finito che sia; perchè tutto ciò che esiste può esser materia d'arte. Non solo tutto ciò che esiste, eziandio tutto ciò ch'è esistito può divenire materia d'arte; in guisa che l'arte può abbracciare tutto il reale non meno ontologico, che storico. L'arte, spesso, protendesi anche a ciò che sarà per essere, per la intima relazione

[1] Opere, Vol. I, pag. 166; Firenze, 1851.

che corre fra il presente e l'avvenire; ed in tal caso l'arte s'impadronisce ancora del reale, per così chiamarlo, profetico. Salvo che l'arte giovasi del reale, ora nel suo tutto, ora in una sua parte, piccola o grande che sia; non è dubbio che materia d'arte può esser l'universo reale ontologico, storico e profetico. Dalle cose dette scorgesi chiaro che come l'ideale dell'arte noi non abbiamo posto in un'idea del bello intuita, sì in tutte mai le idee apprese nel mondo intelligibile; così il reale dell'arte non fermasi ad una sola cosa, ma spazia per tutte le cose, o attuate, o attuantisi e da attuarsi.

Abbiamo detto di sopra che il vero reale è anche ideale, e che il vero ideale è anche reale. Sembra da ciò che uno de' termini, o il reale o l'ideale, possa allontanarsi dall'arte, e stabilirsi che materia dell'arte sia o il reale, senza più, o l'ideale, senza più. Ciò non è possibile; giacchè in tutto il nostro sistema dialettico s'è fatto ogni nostro potere di evitare tanto la separazione, quanto la confusione fra l'ideale ed il reale. Per noi l'ideale non è un di là, nè il reale un di qua: fra l'uno e l'altro poniamo intima e necessaria sintesi, senza che questa sintesi convertasi in confusione. Ora, posta siffatta sintesi, avviene che il vero ideale, cioè il concreto e vivo ideale, è anche reale; e che il vero reale, cioè il concreto e vivo reale, è anche ideale. L'arte dee riprodurre, ecco tutto, per un mezzo rappresentativo, parola, pietra, tela, voce che sia, tale sintesi fra l'ideale ed il reale; ed

allora sarà vera e dialettica arte. La critica, corrispondente all'arte, dee giudicare secondo tale sintesi fra l'ideale ed il reale; ed allora sarà vera e dialettica critica. Chi, per cagion d'esempio, giudicherà che la Beatrice sia un ideale, senza reale, o che la Piccarda sia un reale, senza ideale, incorre in una critica monca ed esclusiva, non potendo mai separarsi nella critica l'ideale ed il reale, come non ponno mai separarsi nella natura, nella scienza e nell'arte. La critica storica di Dante, iniziata in Italia dal Troya, dal Balbo e dal Marchetti, che non separò mai l' ideale dal reale, giovò non poco fra noi a metterci per la vera e dialettica critica de' nostri grandi lavori estetici.

VIII. L'arte, che sta tutta nel rappresentare in modo bello la sintesi fra l'ideale ed il reale, compie tale rappresentazione per opera della immaginativa. Intorno a ciò convengon tutti, scienziati ed artisti. Convengono anche tutti quanto alla natura e all'operare della immaginativa? No, anzi il loro disconvenire è tale e tanto, ch' è difficile a trovare il bandolo dell'arruffata matassa. Senza entrare ne' diversi pareri altrui, dico che la immaginativa è in generale virtù d' imitazione. Cotesto concetto non è nuovo. Aristotile, ragionando di varie arti poetiche, prodotte tutte dalla immaginazione, scrisse risoluto: *Omnes sunt imitatio in universum.*[1] Ancora il Vico

[1] *De Poetica*, cap. I; ed. del Bekker. In quella del Didot leggesi: *Omnes sunt imitationes in universum.* La diversità, come vedesi, non è sostanziale.

dice: Le Arti non sono che imitazione della Natura.[1] Il difficile però consisteva in esaminare in che stia la imitazione e la natura. Questo non essendosi fatto nè da Aristotile, nè dal Vico, nè da altri, seguitò che la virtù imitativa, attribuita alla immaginazione, venne in mala voce appresso agli antichi ed ai moderni.

Fra gli antichi piacemi ricordare Plutarco. Questi, nel proemio alla vita di Nicia, mostra che la imitazione di cose imitabili, rivela animo assai digiuno, e la imitazione di cose inimitabili, animo del tutto stolido.[2] L'Hegel, fra i moderni, dice che « l'uomo può più tosto inorgoglire d'aver inventati il martello, il chiodo e simili strumenti, che compiute delle abili imitazioni.[3] » Certo, la imitazione che ripete meccanicamente le apparenti bellezze di natura o di arte, è dannanda, e ci mena diritti all'*imitatorum servum pecus* di Orazio. Ma la imitazione sta tutta in tale meccanica ripetizione? Così intesa, giova a spiegare il primo esordire delle arti e degli artisti, anche de' più grandi.

L'uomo, prima d' insegnare, impara. Noi tutti, prima di divenir romantici, siamo stati classici, puristi. Ogni artista, prima di fare da sè, rifà l'altrui. L'Urbinate, innanzi di dare alle sue figure quel candore e non so che di divino, che costituisce la sua originalità, si contentò di co-

[1] Opere, Vol. V, pag. 238.

[2] *Le vite degli uomini illustri*, Tom. III, pag. 519; Milano, 1824.

[3] AESTHETIK, EINLEITUNG, pag. 56; ed. cit.

piare le bellezze di natura, e d'imparare dal Perugino il meccanismo dell'arte e dal Masaccio il modo di comporre. Anche appresso a tutti i popoli le arti da principio sono semplice contraffazione delle opere di natura. Così vedesi nella storia artistica di Oriente e di Grecia.

La imitazione, da facile ripetizione dell'altrui diviene difficile generazione e trasformazione; e in ciò sta il suo progresso ed il suo significato compiuto. Imitare importa fare ciò che altri fa. Or non si fa davvero ciò che altri fa, copiando gli effetti esteriori altrui, anche bellissimi. Non sarebbe un pazzo, dirò col Caro, uno che volendo imitare a camminare un altro, gli andasse sempre dietro, mettendo i piedi appunto d'onde colui gli leva?[1] Dunque la vera e compiuta imitazione sta nel rifare anche la efficienza interiore delle cose, che s'imitano. La immaginativa, per imitare davvero la natura, non dee copiarne i soli contorni; dee fare quello che la natura fa, dee cioè, come la natura, generare, rigenerare, trasformare. In tal guisa la immaginativa imiterà la natura non solo ne' suoi effetti esteriori, anche ne' suoi principii interiori, abbracciando la natura in tutto il suo concetto dialettico, posto non nella sola moltiplicità de'fenomeni apparenti, eziandio nella moltiplicità delle forze, che generano e rigenerano entro certi limiti.

La immaginativa, lasciando dal fare, per così dire, la fotografia della natura, prende un ca-

[1] *Apologia contro il Castelvetro*, pag. 57; Napoli

rattere proprio: diventa genio trasformatore e inventore, e dà agli obbietti imitati fisonomia degna dell'ammirazione altrui. Così, il medesimo avaro, imitato dal genio immaginativo, è stato rappresentato sempre bello ed ammirando, ma ora povero nell' Euclione di Plauto, ora ricco nell' Harpagone di Molière, ed ora usuraio nel Gobseck del Balzac. Ancora Cupido e Psiche sono rappresentati belli da Fracastoro e da Herder, ma dal primo nel pieno vigore della vita, dal secondo nell'estremo della vita, abbracciati sopra una tomba: *Amor und Psyche auf einem Grabmahl*. Insomma, la immaginazione è sempre virtù imitativa, salvo che tale virtù non consiste nel ripetere, per così dire, la sola faccia, anche il cervello delle opere altrui, sieno opere di natura, sieno opere d'arte.

IX. La immaginativa, così intesa, è produttrice di varie generazioni artistiche, or meccaniche, dette manifatture, ed ora estetiche, le quali potrebbero appellarsi mentifatture. Comunque si distinguano e si appellino le generazioni artistiche, importa osservare che come la massima difficoltà in natura è nel penetrare il segreto delle naturali generazioni, così la massima difficoltà in arte è nello spiegare il segreto delle generazioni artificiali. Nel concetto dialettico della natura abbiamo superata ogni difficoltà, affermando in ogni generazione naturale, oltre al meccanismo reale, il dinamismo ideale; in modo che ogni generazione naturale sia dialettica armonia dell' ideale e del reale. Anche

nel concetto dialettico dell'arte risolvesi ogni difficoltà, confessando in ogni generazione artistica, oltre al reale, l'ideale, composti in dialettica armonia per opera della immaginativa. Già da tutte le cose provate intorno agli esclusivi idealisti e realisti vedesi chiaro che nell'arte devono comporsi ad armonia l'ideale ed il reale. Rimane solo a chiarire per che guisa la immaginativa, nelle sue generazioni artistiche, formanti il mondo dell'arte, armonizzi l'ideale ed il reale.

Il celebre Leonardo scrive: Il pittore deve esser universale e solitario, e considerare ciò che esso vede e parlare con seco eleggendo le parti più eccellenti della specie di qualunque cosa che vede.[1] E Leonardo, nella sua meravigliosa pittura della Cena degli Apostoli, seppe esser pittore universale e solitario: universale, abbracciando l'ideale ed il reale del fatto apostolico in tutti i suoi gradi, dal supremo grado nella persona del Divin Maestro, sino ne' gradi subordinati nelle persone de' discepoli, finchè arrivasi all'ultimo e infimo in Giuda; solitario, non copiando in altri, ma studiando nel proprio tèma le parti più eminenti che vi entravano e l'adornavano. E non solo il pittore, ogni altro artista dee esser universale e solitario. Sarà al massimo universale, studiando nelle specie degli obbietti e de'fatti che vuole rappresentare, perchè

[1] CANTÙ, *Della lett. ital. esempi e giud.*, pag. 72; Torino, 1860.

nelle specie ha luogo l' intimo nesso fra il genere e l' individuo, fra l' ideale ed il reale. Sarà ancora al massimo solitario, pigliando la imitazione non per semplice e passiva ripetizione dell'altrui, ma per propria ed attiva generazione e trasformazione.

A cagion d'esempio, un artista che volesse pingere una montagna, una rosa, un cavallo, e non studiasse tali obietti nelle varie specie di montagne, di rose e di cavalli, imitandone le parti più eccellenti, non farebbe mai figura degna dell'ammirazione altrui. Torquato Tasso, nel descrivere i giardini di Armida: Claudio Lorenese, nel figurare tante colline, certo non si fermarono a guardare un solo giardino, una sola collina. L'arte vera è sintesi fra l' ideale ed il reale; e tale sintesi la immaginativa la trova nella specie, quale che sia la specie che voglia ritrarsi; perchè qualunque specie è sempre nesso, com' è dichiarato, fra il genere e l' individuo, e dicasi fra l' ideale ed il reale. Prima che la immaginativa pervenga a tale sintesi, passa per la tesi e per l'antitesi, abbracciando nella tesi in modo indeterminato e confuso la sintesi fra l' ideale ed il reale; nell'antitesi tutte le opposizioni che corrono fra l' ideale ed il reale; e nella sintesi vincendo le opposizioni e raggiungendo la determinata e distinta composizione fra i due termini d'ogni fattura artistica.

Giusto perchè l'arte vera ottiensi nel terzo momento dialettico della sintesi, e la sintesi

sta nella specie, non già nel puro genere, nè nel pretto individuo, l'arte vera egualmente si tien lungi dal genere e dall'individuo, da questi due estremi, incapaci a produrre capilavori. Così la plastica rifugge da figure troppo aeree o troppo sensuali: la poetica aborre da descrizioni troppo vaghe o troppo minute: la drammatica desidera nel protagonista qualcosa di medio fra la virtù ed il vizio: il maggior pregio della pittura è nelle tinte medie, consistenti nel chiaroscuro: l'architettura e la scultura trovano la loro maggiore bellezza nelle linee medie, che sono le linee curve, intercedenti le spezzate e le diritte: la musica diventa più sublime ne' suoni medii e ne' cantori medii, quelli detti semituoni, e questi tenori.

Salvo il caso, che un artista propongasi di ritrarre un individuo, e non altro che un individuo, sempre i modelli dell'arte sono specifici. Però l'arte anche in tal caso può diventare sublime, cogliendo la immaginativa del valente artista qualche tratto sublime della persona o della cosa particolare, che intendesi rappresentare. L'Alighieri, il Leopardi ed il Manzoni sono in ciò inarrivabili. L'Alighieri in un solo verso abbraccia tutto lo sventurato amore di Francesca d'Arimini: *Quel giorno più non vi leggemmo avante.* Il Leopardi aduna tutte le particolari conseguenze della sua dottrina melanconica e disperata nella poesia in queste parole: *La morte è quello che di cotanta speme oggi m'avanza;* e nella prosa in quest'altre pa-

role: *Morir oggi, e non vorrei tempo a risolvermi.* Il Manzoni raccoglie tutta una lugubre narrazione d'una madre, che consegna ai becchini un suo figliuolo, in queste parole terribilmente sublimi: *Stasera tornerete a prender me.*

Quello che rimane ad osservare si è, che come la ragione, senza assurdo di logica, or va dall'ideale al reale per deduzione, ed ora dal reale all'ideale per induzione; così la immaginativa, senza sconcio di arte, or va dall'ideale al reale, ed ora dal reale all'ideale. Dante nel Paradiso va dall'ideale al reale, e perciò in esso predomina l'ideale, senza che il reale venga mai annullato. Nel Paradiso l'ideale estollesi sempre dalla parvenza all'essenza, e dall'essenza alla sovressenza, finchè il reale avanza solo come similitudine. *O luce eterna che sola in te sidi.* Al contrario, nell'Inferno va dal reale all'ideale, ed il reale vi predomina tanto, che comincia dal bestiale nel Fucci che dice di sè stesso: *Son Vanni Fucci bestia, e Pistoia mi fu degna tana;* e sollevasi a grado a grado fino alla piena coscienza, come vedesi nel Capaneo, che esclama: *Quale fui vivo, tal son morto,* e nel Farinata, che sta ritto fra le tombe, *Come avesse l'inferno in gran dispitto.*

Il Purgatorio è perfetta relazione e compenetrazione fra l'ideale ed il reale. Di che è cagione dell'aversi da alcuni intendenti per lavoro d'arte più finito e compiuto, che non sia l'Inferno ed il Paradiso. Sembra che possa dirsi il medesimo del capitolo dell'Innominato de' *Pro-*

messi Sposi. Tutti i XXXVIII capitoli piacciono più, se più si leggono, ma il capitolo dell'Innominato, dove la sintesi fra l'ideale ed il reale raggiunge la massima perfezione, ti rapisce a prima giunta, e ti rimane di continuo presente, anche leggendo gli altri. E perchè? Perchè « il segreto, dirò col Foscolo, in qualunque lavoro della immaginazione sta tutto nell'incorporare e identificare la realtà e la finzione, in guisa che l'una non predomini sovra l'altra, e che non possano mai dividersi, nè analizzarsi, nè facilmente distinguersi l'una dall'altra [1]. Col nostro letterato accordasi l'Hegel; il quale pone che l'arte pervenga alla sua essenziale nazione (eigenen Begriff), quando l'idea s'unisca alla realtà in maniera perfetta. [2]

X. Il frutto che raccogliesi dalla perfetta relazione fra l'ideale ed il reale è il bello, in modo che il bello, per me, consiste nell'armonia dialettica fra l'ideale ed il reale. Contro a questa sentenza si produrranno non poche difficoltà. Esaminiamo le principali. La disamina gioverà a meglio chiarire il nostro avviso.

Si opporrà da prima che l'armonia dialettica fra l'ideale ed il reale essendo in sostanza armonia fra l'uno ed il vario, la semplice varietà composta ad unità non ispiega il bello. Già molti posero il bello nell'armonia del vario con l'uno, e molti confutarono tale concetto valentemente.

[1] Opere, Vol. IV, pag. 296; Firenze, 1850.

[2] Aesthetik, Zweiter Theil, pag. 380; ed. cit.

Ciò nonostante nessuno, ch' io sappia, ha potuto affermare che ne' lavori d'arte non debba rinvenirsi varietà ed unità; che l'unità non stia nella idealità originativa e concentrativa di essi lavori, e la varietà nella realtà in cui s' incarnano e s' individuano. Il che vuol dire che tutto il difficile è in ridurre ad armonia dialettica l'unità e la varietà. Quest' armonia è tutto nell'arte: essa tolta, o non raggiunta abbastanza, il lavoro non sarà mai bello, ancorchè vi sia unità e varietà. Laonde il Winckelmann, trattando delle proprietà della bellezza, novera l'unità e la varietà, ma insiste di preferenza su l'armonia, come sul vero principio d'ogni bellezza.[1] Pertanto nessuno agguaglierebbe nella poesia Omero ed il Trissino, nella pittura Raffaello ed il Guercino, nella musica il Rossini ed il Ponchiello. Nel Trissino, nel Guercino e nel Ponchiello v' ha unità e varietà, ma l'armonia fra i due elementi non perviene a mirabile euritmia, come in Omero: non ad esquisita simmetria, come in Raffaello: non a divina melodia, come nel Rossini.

Ancora si obietterà, che possa darsi una produzione artistica, nella quale il vario e l'uno siano composti ad armonia dialettica; e non perciò essa produzione si giudicherà bella d' un modo assoluto. Tale giudizio può avvenire, ed essere vero. In qualunque produzione d'arte bisogna badare a molte cose, principalmente a tre:

[1] Opera cit., Vol. II, pag. 270.

all'abilità della invenzione, all'abilità della esecuzione, all'abilità dell'ammirazione. Fra coteste tre abilità, delle quali le prime due risguardano l'artista, e l'ultima il critico, non dee aversi disarmonia di sorta, cioè non contraddizione alcuna. È tanto possibile, non dico in astratto, nel fatto? Sembra che no. Può invero accadere che un artista sia stato felice nella invenzione, e non felice nella esecuzione, ovvero felice nella esecuzione, e non felice nella invenzione, o in parte felice nell'una e nell'altra, o in tutto felice nell'una e nell'altra. Diasi pur l'ultimo caso, per altro difficilissimo, se non impossibile. Ma con ciò si avrà perfetta armonia dialettica dal lato dell'artista. Questi sarà davvero uomo raro, singolar genio in arte.

Avanza però un' ultima difficoltà a superare, difficoltà oltremodo grave; ed è l'abilità dell'ammirazione dal canto del critico. Io pongo che il critico sia atto ad ammirazione non cieca, intelligente: pongo che il suo natural gusto abbia saputo raffinare con buoni studii: pongo che non voglia condursi parziale verso l'artista. Ancor poste sì importanti condizioni a rispetto di chi dee giudicare, può non darsi perfetta armonia dialettica fra l'arte e la critica e per tanti e tanti motivi. Chi ricorda *Il Parini su la gloria* del Leopardi, vedrà quanta ragione io abbia di dubitar forte dell'armonia perfetta fra chi compone e chi giudica. Dal che seguita che l'armonia dialettica, ne' lavori d'arte, è

molto complessiva, ed è impossibile di conseguirsi in essi assoluta, sotto ogni rispetto.

Dunque, si dirà: anche il bello non sarà mai assoluto, sotto ogni rispetto nelle opere d'arte. Sì, certo, mai assoluto. Per me come non si dà scienza assoluta, in ogni rispetto; così non è possibile arte assoluta, per ogni rispetto. Ogni forma di scienza abbraccia il vero entro certi gradi, più o meno ampii, e così ogni forma di arte s'appropria il bello entro certi gradi, più o meno estesi. Se una forma di scienza e una forma di arte pervenissero al vero ed al bello in modo assoluto, la scienza e l'arte sarebbero esaurite in quella forma; sì che non sia a sperare in avvenire verun'altra forma di scienza e di arte. Solo passione di esclusivo sistema può ingannare fino al punto di credere che tale e tal altra forma di scienza o di arte sia in grado di abbarrare il passo a nuovi tentativi altrui. L'architetto prussiano F. W. Horn, di cui avremo a riparlare, ha mostrato, che in architettura nessuno stile abbia raggiunto il bello assoluto. Quello che egli ha provato per l'architettura, è provabile facilmente per le altre arti estetiche; tanto che sia inutile opporre che la nostra teorica neghi un bello assoluto, sotto ogni verso.

XI. Sia pur vero tutto il provato; e nonostante seguiterà ad opporsi che il bello, definito armonia dialettica fra l'ideale ed il reale, confondesi col vero e col buono, che ancor sono armonia

dialettica fra l' ideale ed il reale. Al proposito non potranno sconoscersi due cose: la prima, che un' opera d'arte tanto più è bella, quanto più è vera e buona; la seconda, che tra il vero, il buono ed il bello corra intimo legame, sì per avere i medesimi componenti dell'ideale e del reale, e sì per dover essere sempre armoniosi dialetticamente nel vero, nel buono e nel bello. In che sta dunque la differenza fra il vero, il buono ed il bello? È dessa intrinseca od estrinseca?

La differenza è estrinseca, perchè il fondo di siffatte idee è identico, sempre l'essere nella sua armoniosa e necessaria idealità e realtà. E la differenza estrinseca sta nell'essere il vero sussistente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale: il buono agente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale; il bello trasparente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale. Insomma, la dialettica armonia fra l' ideale ed il reale, in quanto sussiste, forma il vero: in quanto agisce, il buono: in quanto traspare, il bello. Un cavallo, verbigrazia, è vero, se in esso l'armonia dialettica fra il tipo ideale ed il fatto individuale esista: è buono, se la medesima armonia operi: è bello, se la stéssa armonia appaia.

Da ultimo si obietterà: se il bello consiste sempre nell'armoniosa trasparenza dell' ideale e del reale; l'arte, per conseguire il bello, dee sempre figurare la dialettica armonia fra l' ideale ed il reale dell'universo? Questa conseguenza non iscende a dirittura logica. L'arte, salvo l'indetermi-

nato, può tutto rappresentare, anche le disarmonie sofistiche fra l'ideale ed il reale dell'universo. In tal caso ancor l'arte conseguirà il bello, e starà nell'armonia dialettica trasparente fra l'ideale ed il reale; se non che, tale armonia sarà tutta infinta dall'artista, e dipenderà dalle persuasioni che egli abbiasi intorno all'universo. Il Byron, il Foscolo ed il Leopardi, per tacere d'altri poeti moderni meno famosi, s'invaghirono delle disarmonie sofistiche dell'universo. Dove non erano, le immaginarono: dove erano, le accrebbero, e di tutto ciò ch'è sofistico e contraddittorio fecero potentissimo elemento di poesia, persuasi come furono che l'universo, per una necessità di cui non cercano ragione, sia un eterno e doloroso processo di contraddizioni. Tutti e tre cantarono, per così dire, il sofistico col dialettico, il disarmonico coll'armonico, o, per servirmi d'una felice immagine del Ranieri, applicata al Leopardi, cantarono *l'inferno con la melodia del paradiso.*

XII. L'arte, che può tutto ritrarre, sino il contraddittorio, può avere anche composizioni e critiche contraddittorie? Non è dubbio che la risposta vuol essere negativa, dovendo esser ogni composizione e critica artistica dialetticamente possibile e non impossibile. Ciò nullameno, si sono tentate in arte delle composizioni e delle critiche contraddittorie? Nel fatto se ne sono avute senza numero. Lasciamo quelle che sono state ritenute apertamente contraddittorie, e fermiamoci un tantino su quelle, della cui legittimità si discute tuttavia fra gli artisti.

Quanto alle composizioni s'è molto disputato della opportunità o della inopportunità di alcune composizioni, per esempio del romanzo storico. Il Gioberti, che aveva tanto fino giudizio in fatto di letteratura, dice di tale componimento: Esso è al dì d'oggi pressochè un bisogno letterario delle nazioni civili, e si confà con l'indole della società moderna, come il poema epico al genio dell'antica.[1] Adunque il Gioberti lo ha per opportuno, laddove il Fornari lo considera inopportuno, e come « uno stato passeggiero, anzi come un languore e una breve malattia della moderna letteratura ».[2]

Il Manzoni si accorse che la quistione era più alta. Non si trattava di opportunità o d'inopportunità, su di che è facile il pro ed il contra, ma di possibilità o d'impossibilità del romanzo storico. L'autore del *Cinque Maggio* (chi il crederebbe?) dichiarò impossibile ciò che egli stesso avea nel fatto reso possibile, e in quel modo bellissimo che tutti sanno, ne' *Promessi Sposi*, da lui medesimo avuti per un romanzo storico. Probabilmente il poeta degli *Inni sacri*, a guisa di Michelangelo, temeva dei futuri imitatori; e perciò risoluto oppone al romanzo storico « la contraddizione innata del suo assunto ». E perchè? Perchè in esso ha luogo « una confusione repugnante alla materia, e una distinzione repugnante alla forma ».[3] La confu-

[1] *Del primato morale e civile*, ecc., Vol. II, pag. 258; Brusselle, 1843.

[2] *Dell'arte del dire*, Vol. IV, pag. 517; Napoli, 1862.

[3] *Del romanzo storico*, parte I; Milano.

sione repugnante è il mescolarsi nel romanzo storico il favoloso e l'accaduto, e la distinzione repugnante è il discernersi in esso il favoloso dall'accaduto, in contraddizione della unità che vuole trovarsi in ogni forma letteraria.

L'argomentare del sommo artista, a cui non mancava anche acuto ingegno speculativo, sembra molto stringente. Nel fatto non è, perchè la repugnanza nella materia e nella forma dello storico romanzo è apparente; e trovasi non solo in tal genere letterario, eziandio in ogni altro genere, anzi in ogni lavoro estetico. Di vero, in qualunque lavoro estetico non manca mai del favoloso e dell'accaduto, del poetico e dello storico, del fantastico e del percepito: a dir breve, dell'ideale e del reale. La differenza dagli altri lavori estetici al romanzo storico sta in questo: in tale componimento si confessa esplicita una repugnanza apparente, supposta implicitamente in tutti gli altri componimenti estetici. La quale repugnanza, o vogliasi contraddizione apparente, giusta il nostro sistema dialettico, è sussistente conciliazione; e la ragione è, che in un medesimo lavoro estetico, in ispecie nel romanzo storico, si accordano nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto, il favoloso e l'accaduto. Da siffatto accordo deriva mirabile effetto estetico, dal Manzoni conseguito mirabilissimo ne' *Promessi Sposi*. Ne' quali, come ben dice il Goethe, si passa continuo dalla commozione all'ammirazione, e dall'ammirazione alla commozione.

Pietro Giordani mostrò buon senso, desiderando che il Manzoni avrebbe fatto assai meglio a scrivere un altro romanzo storico, che a sfatare un simile genere di componimento, davvero non mai contraddittorio in sè stesso, ma possibile a divenirlo insieme ad altri lavori estetici, ogni volta che uniscasi un favoloso ed un accaduto fra sè contraddittorii. Il che, certo, non può dirsi de' *Promessi Sposi*. Anzi più tosto dee dirsi che dopo avere l'autore dato a simile forma di scrivere il massimo di vita, si piacque augurarne l'estremo di vita. Oggi, difatti, in tanta gravità di studii storici, al tutto storici, non è a ripromettersi un immortale capolavoro in fatto di romanzo storico.

XIII. In arte non pure si ebbero composizioni contraddittorie (avendo combinato in quelle cose incombinabili), anche critiche contraddittorie, per aver nelle critiche artistiche sostenute cose impossibili. Il quale ultimo fatto è dipeso in gran parte dal non essersi ben determinato lo scopo dell' arte. Alcuni oggi ripetono che l' *arte sia per l'arte*; sentenza questa, come giustamente osserva il Littré, disperata (*désespérée*),[1] che toglie all' arte ogni scopo e contenuto determinato. Di qui è seguita una critica exlege, ch' è l'estremo opposto di quella critica dommatica, che volea imporre leggi sconvenienti all' arte. Invece di proclamare il bisogno d' una nuova teorica, che con leggi più larghe avesse dovuto sorreggere la

[1] *Conserv. rèvol. et positiv.*, pag. 138; Paris, 1852.

critica, s'è annunziata una critica contraddittoria e impossibile, destituta di norme sicure e dialettiche. Possiamo astenerci dal confutare la mentovata sentenza, dopo provato che la critica solo vera, solo possibile, debba appoggiarsi a leggi *a priori* ed *a posteriori*.

Altri ha pensato che l'arte sia ministra di sola utilità, o appena obbietto di semplice curiosità. Da tale opinione meschina e volgare non potea seguire, che una critica meschina e volgare. Salvo le arti meccaniche (alle quali può darsi per iscopo la utilità, non mai la curiosità), alle arti estetiche non conviene mai, come ultimo scopo, la utilità, o la curiosità. Certamente dell'utile e del curioso non manca nell'ammirazione delle estetiche arti; ma siccome in queste non dee mai venir meno il bello, il bello non è utilità o curiosità. Il bello contiene sempre, come elemento costitutivo, un piacere disinteressato. L'utilità e la curiosità sono per conseguenza degli elementi aggiunti ed accessorii di esso. Onde una critica, che fondasi negli accessorii, trascurando il principale, è sofistica, com'è sofistico ogni giudicio, che bada agli accidenti, non alla sostanza. E di tale critica importuna, noiosa e superficiale, si fa spesso uso da' giornalisti, condannati a giudicare in fretta di tutti e di tutto.

Molti hanno stimato che lo scopo più alto dell'arte sia morale. Platone, sospettando che l'arte potea esser anche immorale, la sbandì dalla sua Repubblica. Aristotile, al contrario, scoprì nell'arte un fine morale, la purgazione

cioè delle umane passioni, e la fece rientrare nella vita civile, dalla quale aveala cacciata Platone. Dopo i due grandissimi del mondo antico si sono in mille maniere innovate le loro opposte sentenze. Il fatto è, che il contenuto dell'arte è da desiderarlo morale, da raccomandarlo morale; ma non per questo si può comandare morale, quasi che la moralità dovesse essere legge imperatoria di qualunque lavoro artistico. Di qui tutte le critiche artistiche, e se n'è avute non poche, misurate alla stregua della moralità, non colgono nel segno, perchè giudicano con una norma, ch'è desiderabile, e non indeclinabile nell'arte. Anche al proposito la critica torna sofistica, non mirando essa a ciò che debbe essere universale ed essenziale nell' arte.

Lo scopo universale ed essenziale della scienza è la dimostrazione del vero. Scopo universale ed essenziale dell'arte è la rappresentazione al vero. Si noti bene ch'io dichiaro l'arte rappresentazione al vero, non del vero, perchè l'arte può rappresentare anche il falso al vero. Ad esempio, una manifesta assurdità puossi dall'arte rappresentare a verità. Importa sempre che la rappresentazione sia fatta secondo verità, perchè aggiunga effetto estetico, talvolta ancora straordinario. Il vero è sicuro criterio di rappresentare le cose nel loro essere naturale, essenziale e caratteristico: il che tanto contribuisce alla schietta bellezza delle produzioni artistiche. Il Selvatico scrive: La lingua dell' arte è

la verità;[1] ed il valente critico veneziano scrive bene; attesochè l'arte, che esprima qual che sia cosa al vero, consegue bellezza, certamente. S'intende che la rappresentazione al vero dee essere dialettica, cioè armonica, avendo già posta la bellezza nella trasparente armonia dell'ideale e del reale.

La critica artistica, che voglia essere dialettica e non sofistica, dee giudicare delle arti estetiche secondo il loro fine essenziale ed universale, essendo il fine norma suprema d'ogni critica. Un valente critico, che ben ponderi in un lavoro se le cose si sieno rappresentate al vero; allontana dall'arte il convenzionale, l'accidentale, l'arbitrario, il manierato, l'esagerato: cose tutte che inferiscono la morte dell'arte. Io vorrei poter avere una grande autorità appo gli artisti ed i critici, per dire ai primi: Rappresentate al vero; ed ai secondi: Giudicate secondo il vero, persuasissimo che gli uni e gli altri, per tale via, adempiranno lo scopo essenziale dell'arte, ed aggiungeranno tutta quella ammirazione e perfezione, che si aspetta dalla dea d'ogni bellezza. La critica artistica, che non dilungasi ne' suoi giudicii dal vero, è senza fallo dialettica, perchè la dialettica giudica d'ogni cosa secondo il vero, a divario della sofistica, che giudica d'ogni cosa secondo il falso.

[1] *Storia estetico-critica delle arti del disegno,* pag. 16; Venezia, 1852.

XIV. L' ultima conclusione che caviamo da tutto il provato è questa: che l'arte è dialettica, se non speculativa, rappresentativa. La letteratura è dialettica rappresentativa, giacchè la letteratura agogna sempre ad armonia dialettica, rappresentata o dalla sintesi fra la parola e l'idea, che costituisce la proprietà, la semplicità e la perspicuità della lingua, o dalla sintesi fra la materia e la forma, che stabilisce la forbitezza, la bontà e la efficacia dello stile. Laonde Aristotile ben esordì la sua arte rettorica, scrivendo: *Rhetorica respondet dialecticae*. L' architettura è anche dialettica rappresentativa. Tutte le moltiplici parti dell'architettura sono sempre fondate nelle leggi di proporzioni o geometriche o dinamiche. Le quali proporzioni sono in sostanza dialettiche conciliazioni, indagate fra gli opposti punti della misura, e gli opposti contrasti della forza. La scoltura e la pittura sono eziandio dialettica rappresentativa, governando le due arti il sommo principio dialettico della giusta coordinazione delle parti verso il tutto. La musica finalmente è dialettica rappresentativa, giacchè la sensibile melodia musicale è in fondo in fondo armonia dialetticale, cioè armonia dialetticale di movimenti sonori, corrispondenti ai varii sentimenti interiori.

Le varie arti estetiche sono dialettiche rappresentative, non solo per le relazioni or accennate, anche per essere la scienza dialettica, in un certo senso, letteratura, architettura, scoltura, pittura, musica suprema dell' universo. La dialettica è suprema letteratura dell'uni-

verso, perchè la necessaria armonia fra l'ideale ed il reale, da quella scienza stabilita, è in sostanza mirabile accordo letterario fra il segno ed il significato, fra la materia e la forma dell'universo. La dialettica è altresì suprema architettura, suprema scultura, suprema pittura dell'universo. Per quella scienza si disvelano i sovrani ordini architettonici, pittorici e scultorici dell'universo; in modo che la scienza dialettica è un'architettura, una scultura e una pittura in grande, e le arti di disegno sono architettura, scultura e pittura in piccolo. La dialettica in fine è suprema musica dell'universo; e di ciò si accorsero i Greci, maestri finissimi d'ogni arte. Di che la ragione è, che la dialettica, come scienza d'universale armonia, è universale concento che le forze tutte cantano alla *Mente suprema dell'universo*. Abbiasi dunque per indubitato che la scienza dialettica è della *Mente suprema dell'universo* arte suprema, di cui l'arte, propriamente detta, è speciale produzione della mente dell'uomo.

Resta che ragguagliamo alla dialettica scienza anche la civiltà, acciocchè veggasi come quella spazii pel gran mare dell'essere, del sapere, del rappresentare e dell'operare.

Capitolo IV.

La civiltà e la scienza dialettica.

I. Fermamente convinto di non dover seguitare vie estreme in nessuna materia, non devo segui-

tarle nè manco ora che voglio conferire la civiltà con la scienza dialettica. Spesso della civiltà fecesi o la invettiva o l'apoteosi. Il Leopardi, a' dì nostri, ne fece la invettiva. Egli sorride alla pretesa *perfettibilità indefinita dell'uomo:* sorride che *la specie umana vada migliorando ogni giorno:* sorride a sentire che *il sapere, o, come si dice, i lumi, crescono continuamente:* sorride ad udire che *questo è un secolo di transizione;* [1] cioè un *passage*, come si esprime il Littrè, *d'un ordre social qui finit à un ordre social qui commence.* [2] All'amaro sorriso aggiunge il dubbio disperato. Per lui, *a paragone degli antichi noi siamo poco più che bambini.* Secondo lui, *gli antichi furono incomparabilmente più virili di noi anche ne' sistemi di morale e di metafisica.* A lui sembra *veridico il proverbio, che il mondo invecchia peggiorando.* Lui è inconsolabile che il genere umano *non crederà mai nè di non saper nulla, nè di non essere nulla, nè di non aver nulla a sperare.* [3]

Simili esorbitanze non sono effetto, siccome i più hanno avvisato, d'infermità, o d'altra particolare miseria del nostro sommo scrittore. In esse esorbitanze, al contrario, v'ha un grande fondamento di verità, che il Leopardi esagera, come per opporsi agli esaltati elogii della moderna civiltà. Giunge sino alla invettiva, adirato del-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 85-93; ed. cit.
[2] *Conserv. révol. et positiv.*, pag. 312; ed cit.
[3] *Opere*, Vol. I, pag. 271; Vol. II, pag. 86, 89.

l'apoteosi altrui. Mal sofferendo l'animo suo altero gli adulatori, diventa inconsapevolmente detrattore. Un uomo che possiede squisitissimo il sentimento della onestà e della giustizia, non può rassegnarsi ad avere in molto conto il nostro secolo, in cui la vera ed umile etica è presso che nulla, e sono tutto la piccola e la grande etica, o vogliam dire l'etichetta e la politica. Egli, per esempio, non ha torto di credergli antichi superiori ai moderni ne' sistemi di morale e di metafisica. Si paragoni il *Filebo* di Platone con la *Ragion pratica* del Kant, la *Metafisica* d'Aristotile con la *Metafisica* del Leibnitz o del Vico; e non si può non affermare che gli antichi avanzano di molto i moderni, se non nella varietà delle conclusioni e delle applicazioni, nell'ampiezza de' principii. Ciò nonostante il Leopardi ha torto, e per molti versi.

Ha torto di chiarire assoluta la superiorità degli antichi, laddove la loro superiorità è relativa ad alcune cose; e anche in queste, per entro certi limiti. Ha torto di cavare da siffatta superiorità la generale conseguenza, che noi siamo poco più che bambini, e che il mondo invecchia peggiorando. Ancor posto che gli antichi fossero stati superiori in diverse cose; non per questo noi, che siamo in grado, a differenza degli antichi, d'impadronirci delle loro scoverte, invecchiamo peggiorando. Ha torto infine, e grave torto d'adirarsi contro il genere umano, che non vuol credere, come lui, di non saper nulla, di non essere nulla, di non aver nulla a sperare. Guai

se negli uomini allignasse cotesta fede, ch'è fede di nulla. A loro avanzerebbe, come al Leopardi, di non invidiare che i morti, riducendo tutto il mondo, assurdo e strano a pensare, ad una tomba di morti.

Se non che le esagerazioni del recanatese, come dicea, non derivano da sua particolare infermità e miseria. Gli uomini grandi sono più o meno infermi e miseri. La infermità e la miseria, al caso, non ispiegano l' inveire di lui contro la moderna civiltà. Egli precipita in un estremo, per combattere, in un tempo di tanta critica, l'estremo opposto del panegirico della civiltà moderna. Il tuono fra adirato e lamentevole onde ciò esegue, è spiegato dalla sua infermità. Un uomo che molto soffre, a sentirsi ripetere che tutti godono, non può non adirarsi e lamentarsi, e fare della terra un inferno; tanto più se quest' uomo accorgesi di buon'ora, con la rara potenza del suo ingegno, che il proprio paese, per comparazione agli altri paesi, patisce miserie d'ogni maniera politiche, artistiche e scientifiche.

Quando il Leopardi non fermasi a speciali miserie, e non vuole combattere le altrui esagerazioni, l'animo suo torna sereno, temperato, e tesse, più che la invettiva, la giusta lode della moderna civiltà. Egli infatti dice: Non è dubbio che il genere umano a questi tempi, e insino dalla restaurazione della civiltà, non vada procedendo innanzi continuamente nel sapere. [1] Ed

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 263; ed. cit.

ancora: Ogni mediocre fisico o matematico dell'età presente, si trova essere, nell'una o nell'altra scienza, molto superiore a Galileo.[1] E da ultimo: Colle nuove notizie e coi nuovi quasi barlumi del vero, che si vengono acquistando di mano in mano, crescono le scienze di continuo.[2] Onde vedesi che il nostro eminente letterato afferma risolutamente il primeggiare della moderna civiltà in risguardo, se non a tutte le scienze, almeno alle scienze positive. Altri oggi, da siffatto indubitabile progresso, ha voluto inferire il progresso in tutte le altre scienze, anzi in tutte le altre cose, che formano l' umana civiltà. Al Leopardi ciò sembrava esagerato, ed avea pienamente ragione. Non sempre al progresso delle scienze positive seguita il progresso nelle altre scienze, e tanto meno nella vita morale ed artistica de' popoli. Di che il Leopardi fermamente persuaso, naturale è che rida degli odierni progressisti; i quali non solo indebitamente allargano il progresso a tutte mai le scienze, eziandio da ciò derivano universale e necessario progresso in tutta la vita del genere umano. Posto dunque che nè manco la civiltà comporti vie estreme, è da esaminare qual sia la via più aggiustata, che vengaci indicata dalla nostra scienza dialettica.

II. Innanzi tutto bisogna determinare che vuol dire civiltà in genere. Altrove mi venne scritto: La parola civiltà è stata molto sfortunata, per-

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 273.
[2] *Ibid.*, Vol. I, pag. 272.

chè molto abusata.[1] Lasciando da banda gli abusi, la civiltà può togliersi in senso stretto e lato. In senso stretto deriva dalla voce città, ch'è tutt'uno con società, e ne esprime lo stato colto e progrediente. In tal significato l'ho già svolta, e definita: *Progressiva scambievolezza di rispetto degli umani diritti.*[2] È intenzion mia ora d'adoperare la civiltà in senso lato, volendo che essa significhi *Tutti i progressi del genere umano nel loro armonioso processo dialettico.*

A dir vero, in quest'ultimo significato prendesi più d'ordinario la parola civiltà. Ogni volta, infatti, che discorresi di civiltà, sempre intendesi per essa il vario ed armonico progredire del genere umano in su la terra. La civiltà, considerata in tal modo ampio e complesso, dà luogo a innumerevoli quistioni scientifiche e storiche. Io fermerommi di preferenza nelle quistioni scientifiche, risolvendole con quel giusto mezzo che ci viene additato dalla nostra scienza dialettica.

III. La quistione scientifica che prima affacciasi è, che tutti i progressi, di cui dee risultare la civiltà, vogliono essere possibili. L'impossibile è tutto ciò ch'è essenzialmente contraddittorio. Un progresso impossibile sarebbe un progresso contraddittorio, e per lo stesso motivo antidialettico e disarmonico. È chiaro dunque che qualunque progresso vuol essere possibile; ed il sarà, quando non venga costituito da elementi ripugnanti e contraddittorii.

[1] *Lezioni di filos. morale*, Lez. XXIV; Galilejana, 1867.
[2] *Ibid.*, Lez. XXIV.

Se nel ragionare de' progressi anzitutto si fosse riconosciuto in ciascuno il carattere essenziale della possibilità, non avremmo oggi avuti panegirici di progressi affatto campati in aria. Sembra un vero troppo evidente, che ogni progresso dee esser possibile; e tale è senza dubbio. Ma se quello ch' è evidente nella scienza, non si riconosce a prima giunta, e in modo risoluto, è facile scorrere in conseguenze assurde, ed anche strane. E perchè non si pensi ch' io fantastico, veggasi col fatto la verità delle mie osservazioni.

L'avere, per esempio, oggi proclamata una scienza, per ogni verso assoluta e infinita, o già conseguita, o da conseguirsi, ripugna alla natura del pensiero umano, essenzialmente relativo e finito. L' avere fatto sperare agli uomini in questa vita una felicità compiuta, che sarà di là da venire, è stato un allettare gli uomini d' un progresso impossibile, ripugnante affatto a mali inevitabili, che in perpetuo travaglieranno il genere umano. L'aver augurata una democrazia pura, che dee fare disparire dalla società tutte le disuguaglianze, ed un comunismo puro, che deve dissipare tutte le private proprietà, gli è stato un vaticinare progressi del tutto ripugnanti alle naturali differenze e possidenze del genere umano. Insomma, ogni volta che ragionasi di progressi, dimenticandone il principale carattere della possibilità, si cade nell' assurdo, e si accrescono, ch' è peggio, le private e le pubbliche sventure della umanità.

IV. Se tanto è vero, come non si può dubitare che sia, primieramente è da stabilire del progresso una nozione e una ripartizione possibile. In qualunque cosa, come insegna la scienza dialettica, vuol trovarsi l' identico ed il diverso. La vera nozione del progresso dee nascere da ciò che v' ha d' identico in tutti i progressi; e la vera ripartizione da ciò che in quelli v' ha di diverso. Ora, che cosa presenta d' identico qualsiasi progresso? Sappiamo già che in tutti i progressi giacesi d' identico la possibilità. Ciò posto, donde procede, e dove tende ogni possibilità progressiva? Ogni possibilità in genere, a nostro giudicio, esiste pel pensiero; quindi anche ogni possibilità progressiva dee esistere pel pensiero, salvo che per un pensiero operoso, cioè per un pensiero indirizzato all'azione. Infatti, è indirizzato all' azione il pensiero, che dee determinare un progresso possibile, e che dee dare ad esso una prima spinta; acciocchè quello ch'è possibile, e, secondo leggi d'opportunità, anche fattibile, si converta in fatto.

Non solo ogni progresso ha questo d' identico: che proceda sempre dal pensiero, ma eziandio ha quest'altro d' identico: che tenda sempre ad un fine perfezionativo. Un pensiero, che s' indirizzi ad un fine o insulso, o malvagio, o capriccioso, o strano, o, come che sia, imperfezionativo, inferisce regresso, non progresso. Dunque nel concetto del progresso richiedesi sempre una perfezione.

Da ultimo in ogni progresso vuole rinvenirsi d'identico il moto. Senza il moto, non è concepibile progresso di sorta. Nel moto sta il necessario nesso fra il pensiero e lo scopo perfezionativo: quello formante il punto di partenza, e questo il punto d'arrivo d'ogni progresso. Non è già vero che ogni moto è progresso, come alcuni hanno impossibilmente arbitrato, ma è ben vero che ogni progresso è moto. Se niente muovesi, niente progredisce.

Per tanto la nozione del progresso consiste sempre in un *moto possibile e perfettibile, prodotto dal pensiero*, o, più brevemente, in un *perfezionamento possibile*, ormai sapendosi che il pensiero prepara, ed il moto accompagna ogni perfezionamento. Da altra parte, siccome ogni perfezionamento possibile sta sempre nel possibile conseguimento di nuovi gradi di perfezione, così potrebbe anche dirsi che il progresso è *possibile conseguimento di sempre nuovi gradi di perfezione*. Comunque dicasi, nel nostro concetto dialettico del progresso resta sempre di uno e d'identico questo: un pensiero, incarnantesi nell'azione, e indirizzantesi a perfezione.

Il Mamiani, che del progresso ha scritte molte e belle cose, porge di esso, secondo che a noi pare, non proprio concetto. Egli lo definisce *successivo incremento coordinato al fine*. [1] In prima, la parola *successivo* sembra inutile affatto. Incremento istantaneo è impossibile, quindi nel fatto dell' in-

[1] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 28; Napoli, 1849.

cremento è implicita la successione. Appresso, la parola *incremento*, applicata alla nozione del progresso, non istà a segno. *Incremento* significa accrescimento, e l'accrescimento può avvenire in meglio, ed anche in peggio. Un uomo, a cui si accresce il corpo per idropisia, è soggetto a tutt'altro, che a progresso. Perchè non adoperare la voce perfezionamento, in cui non cade equivoco di sorta? In ultimo, le parole *coordinate al fine*, senza più, non bastano al proposito. L'idea di fine è senza dubbio indispensabile. Pure, se il fine non venga determinato, come essenzialmente perfettibile, non si avrà progresso. Il nostro valentissimo pensatore crede che basti il concetto di fine in genere, persuaso che *il bene soltanto è fine*, o che *il bene solo ha ragione di fine.* [1] Certo, chiunque proponesi un fine, proponesi un bene, essendo nel fine complicato il bene. Ma se antepongasi il bene del proprio piacere al bene del proprio dovere, s'incorre nel male; e lo stesso Mamiani dice: ogni qualunque incremento nel male non è progresso. [2] Dunque è necessario che nella idea del progresso venga determinata la idea d'un fine perfettibile.

Il Proudhon avvisa che il progresso *est le mouvement de l'idée, processus*. [3] Di sopra si avvertì che il semplice movimento non è progresso. Il medesimo Proudhon, in altro suo lavoro,

[1] *Confessioni di un metafisico*, Vol. II, pag. 733, 735.
[2] *Ibid.*, Vol. II, pag. 733.
[3] *Philos. du progrès*, pag. 22; Bruxelles, 1853.

scrive: *Progrès est plus que mouvement.* [1] Nè giova il dire che il progresso consista in un movimento dell' idea. Potrebbe questa idea esser idea del male; la quale partorisce regresso e non progresso. Al proposito devo notare che il sistema filosofico del Proudhon è il sistema filosofico dell' Hegel, condotto alle ultime conseguenze. Pel Proudhon, come per l' Hegel, tutto diviene (*tout devient*), tutto è processo, Dio non può che divenire (*Dieu ne peut que devenir*). Se non che il Proudhon, a differenza dell' Hegel, da tali pronunziati cava la rigorosa conseguenza, che l'affermazione del Progresso è la negazione dell'Assoluto (*Affirmation du Progrès, négation de l'Absolu.* [2] L'Hegel ha voluto salvare il divenire e l'assoluto: perde l' uno e l'altro. Il Proudhon, invece, ha voluto salvare il divenire, e non si è punto curato dell'Assoluto, che non potea più affermarsi, affermato l' universale divenire. Per l'Hegel è progresso il graduale divenire conscio dell'Assoluto, o vogliam dire il graduale sviluppo dello Spirito [3], appunto perchè il conscio per eccellenza è lo Spirito. Ma se l'Assoluto, secondo l'Hegel, manca di coscienza, ha ben sentenziato il Proudhon, che l'affermazione del progresso, ch' è sviluppo di essere consapevole, è negazione dell'Assoluto.

Al Littrè è piaciuto stabilire che *le progrès est la tendance à faire prédominer de plus en*

[1] *Progrès et décadence*, pag. 5; Bruxelles, 1860.
[2] *Philos. du progrès*, pag. 18, 60, 156.
[3] *Philos. der Geschichte*, pag. 63; Berlin, 1840.

plus les idées générales. [1] Dal Littrè, filosofo positivista d'un solo pezzo, dovea aspettarsi del progresso una nozione meno vaga e speculativa. Dunque, facendo predominare di più in più le idee generali, sieno anche false, anche stravaganti, è progredire? Si dirà: le idee generali devono essere vere, aggiustate. Donde ciò può ricavarsi, una volta che il progresso dichiarasi *prépondérance croissante de la généralisation*, senz'altra giunta? E poi, come evitare utopie dannose in mezzo agli uomini, se costoro si persuadano che il progresso sta tutto nel promuovere idee generali? Ma basti della nozione del progresso, e veniamo alla ripartizione di esso.

V. In ogni progresso, oltre a rinvenirsi sempre qualcosa d'identico, già posto nel concetto del perfezionamento, v'ha sempre qualcosa di diverso, che dà luogo ai moltiplici progressi possibili. È un fatto innegabile che il perfezionamento può effettuarsi in varii modi, applicarsi a diversi obbietti, ed indirizzarsi a distinti scopi. Da tale fatto innegabile seguita l'altro fatto anche innegabile di moltiplici progressi. Ciò premesso, il genere umano sente certamente bisogni non meno materiali, che spirituali; e per gli uni e per gli altri può conseguire sempre nuovi gradi di perfezione, che dànno luogo a diversi progressi. Da tutto ciò avviene che i moltiplici progressi possibili si distinguono in materiali e in spirituali. I materiali risguardano il lavoro, la industria,

[1] *Conserv. révol. et positiv.*, pag. 32; Paris, 1852.

il commercio e la ricchezza; gli spirituali la scienza, l'arte, la morale e la religione. Tutti cotesti progressi raccolgonsi nel progresso sociale. Perciò lo stato sociale più o meno avanzato d'un popolo, rappresenta lo stato maggiore o minore di civiltà d'un popolo.

A tutti i progressi mentovati appartiene il processo dialettico, rappresentato dai tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi. In ciascun progresso dovendo sempre conseguirsi un nuovo grado di perfezione, un tale conseguimento consta sempre d'un atto iniziativo, di atti successivi, e di un atto terminativo. L'atto iniziativo, onde esordisce il nuovo grado di perfezione, è la tesi, chiarito momento categorico omogeneo. Gli atti successivi, per i quali cercasi col fatto di ottenere il nuovo grado di perfezione, formano l'antitesi, determinato momento categorico eterogeneo. L'atto terminativo, con cui si armonizzano i varii atti successivi con l'atto iniziativo, per venire al pieno possesso del nuovo grado di perfezione, è la sintesi, momento categorico detto armogeneo. Da questo ultimo momento generasi la perfetta armonia dialettica, anche quella del progresso (Lib. I, c. IV, n. I).

Herbert Spencer, nel suo Saggio scientifico di politica, occupandosi largamente della legge evolutiva del progresso, pone che siffatta legge consiste tutta nel passaggio dall'omogenia all'eterogenia. Se il progresso consistesse in cotesta legge, non sarebbe più un armonioso processo

dialettico. Il passaggio dell'omogeneo all'eterogeneo, ch'è passaggio dalla indistinzione alla distinzione, prepara all'ultimo passaggio più importante, cioè all'armogenia finale fra il tutto e le parti di qualunque cosa progredita. Dove ai due momenti omogeneo ed eterogeneo non tenesse dietro il terzo ed ultimo momento armogeneo; il momento eterogeneo diverrebbe distinzione senza relazione, ch'è quanto dire separazione disarmonica ed antidialettica. Così, in che consiste l'ultimo grado di perfezione d'ogni organismo? Forse nel'embrione, ch'è il primo momento omogeneo della forza organica? Forse nel successivo differenziarsi de' lineamenti organici, che forma il secondo momento eterogeneo della forza organica? Nè nell'uno, nè nell'altro, sì bene nel pieno collegarsi di tutte le parti differenti, che costituisce il terzo ed ultimo momento armogeneo della forza organica. Il medesimo avviene in tutti gli altri prodotti della natura e della civiltà; in guisa che la legge dialettica de' progressi non è dall'omogeneo all'eterogeneo, senza più, bensì dall'omogeneo all'eterogeneo, e dall'eterogeneo all'armogeneo.

VI. Stabilita la nozione e la ripartizione dei progressi, con la legge dialettica da essi eseguita, veggiamo in che modo la storia ne comprovi la esistenza. Primieramente nasce il dubbio se in natura diasi un progresso, dal pensiero umano indipendente. Per natura voglio significare tutte le forze minerali, vegetali ed

animali. In queste forze sembra che non possa affermarsi un progresso. Una contrada qualunque della terra, che sia abbandonata a sè stessa, rendesi a un tratto un deserto squallido, spaventevole. I medesimi perfezionamenti che presenta la storia naturale in alcune forze, hanno luogo a danno di altre forze affini, o poste con quelle in contatto; sì che pare alla natura sia affatto disdetto qualsiasi progresso. In ultimo, la legge di periodicità, che predomina nelle forze minerali, vegetali ed animali, e che in esse produce monotona ripetizione e circolazione, dilunga ogni progresso dalla natura, precisa dall' opera dell' uomo. L' Hegel, per quest' ultimo motivo, sconosce il progresso nella natura, giacchè in esa le variazioni « per quanto indefinitamente moltiplici, non rivelano che un cerchio.... che induce noia ». [1]

Oggi i materialisti, al contrario, fanno della natura, per così dire, la culla d'ogni progresso. La storia naturale per loro, così come la storia sociale, è una serie di progressive evoluzioni e trasformazioni. Esponendo il concetto dialettico della natura, abbiamo al proposito arrecate le opinioni di molti materialisti contemporanei. Possiamo noi nelle forze della natura o negare ogni progresso, giusta l' idealismo assoluto, o affermare un progresso a salti, giusta il materialismo? Nell' una e nell'altra opinione troviamo dell' estremo e dell' impossibile. Contro ai mate-

[1] *Philos. der Geschichte*, pag. 47; ed. cit.

rialisti è provato a dilungo quanto riescano impossibili i salti progressivi da loro ammessi, dal minerale al vegetale, dal vegetale all'animale, e dall'animale all'uomo (Lib. III, c. I, n. XVI-XXII; c. II, n. II-VII). Contro agl'idealisti non mi sembra difficile a provare un progresso nella natura, che sia proprio della natura, considerata indipendentemente dall'ingegno e dalla mano dell'uomo.

Per noi si agita un pensiero concreto ed operoso non pure in seno della società, anche in seno della natura. Il processo nella natura dal *caos* al *cosmos*, da tutti confessato, eziandio dagl'idealisti, è senza dubbio un processo progressivo, attuatosi per opera della *Mente suprema dell'universo*. Se ciò intervenne negli esordii del mondo, ed ora osservasi monotona ripetizione ne'fasti della natura, la ragione è, che qualunque obbietto, conseguito che ha la sua ultima perfezione, non progredisce così, che sia capace di altre nuove perfezioni. Ciò è impossibile. Per virtù della *Mente suprema dell'universo* gli obbietti di natura, conseguita la loro finale perfezione, tutto il loro progresso o regresso sta nel conservare o scemare la perfezione acquistata. Del resto, gli hegeliàni avendo posto a capo dell'universo un principio inconscio, e riconosciuto che il progresso è un processo conscio, com'è veramente; non è maraviglia che siensi visti abbastanza impacciati a confessare un progresso nella natura. Si opporrà che al presente in natura giacesi la legge della periodicità, consi-

stente in noiosa ripetizione e circolazione. Ho già avvertito, qui poco fa, che il progresso è pure conservazione di acquistate perfezioni.

Ma v'ha di più e di meglio. La legge della periodicità nella natura, così come nella società, è parziale, non universale. Occupa i giorni, i mesi, gli anni, non l'interminabile durata de' secoli. Nella interminabile durata de' secoli trovasi accanto alla legge della periodicità la legge della instabilità. Per questa avviene che nel mondo alcuni fenomeni vecchi cessano, e altri fenomeni nuovi incominciano, o almanco i fenomeni vecchi si modificano e trasformano in mille maniere, e quasi sempre in meglio. So bene che nella natura non manca della stabilità, consistente nello stare e nell'operare sempre allo stesso modo innumerevoli forze. Queste, per altro, conservandosi sempre identiche nelle loro proprie qualità, senza deteriorare a grado a grado, finchè si dissolvano, posseggono un progresso, se non di continua innovazione, di continua conservazione. A taluni potrà sembrare cotesto progresso una contraddizione, cioè una negazione di progresso, perchè non progredire è regredire. Ed io replico che non progredire è davvero regredire, quando si è inetti sino a serbare intatte le possedute perfezioni, sottinteso già che di là da quelle non si possa andare. Insomma, non potendosi mai avere progresso impossibile, è necessità confessare che quando vien meno la possibilità di conseguire nuove perfezioni, è anche progresso il proseguire nelle antiche perfezioni.

Ancora in tale proseguimento è da faticare, e da arrecare de' miglioramenti, almeno parziali, che instaurino alcuni danni inevitabili.

L'obbiettare che in natura non si dà progresso di sorta, sì perchè una contrada, lasciata a sè stessa, presentasi deserta e squallida, e sì perchè in natura alcune forze migliorano con danno di altre forze, non è giusto, anzi non è serio. Si sa bene che qualunque contrada incoltivata, al paragone d' una contrada coltivata, mostrasi sempre deserta, squallida e peggio. Di che la ragione è, che il progresso della storia naturale avviene lento, lentissimo; e di più, spesso è interrotto da momentanei e violenti regressi. È vero ancora che in natura quasi tutte le forze migliorano a danno d'altre forze. Ma ciò deriva dal succedere il progresso naturale; a differenza del progresso sociale, dall'esterno all' interno. Per cagion d'esempio, una pianta cresce in perfezione, attirando di fuori ogni maniera di buoni alimenti. Se non che è da osservare che le forze dannificate, ed anche distrutte, sono per lo più inferiori in risguardo alle forze avvantaggiate; in modo che tale fatto, che sarebbe in sostanza la legge darwiniana della lotta per la esistenza, è anzi progressivo, che regressivo. In ogni modo, persuasi che il progresso nella storia naturale presenta gravi difficoltà, ci volgiamo senza più al progresso della storia sociale, dove risiede, a parlar proprio, la civiltà, e dove speriamo di *correr miglior acqua*, lasciando dietro a noi *mar sì crudele*.

VII. La storia sociale abbraccia il progresso sociale, e questo, com'è detto, conchiude i due progressi materiale e spirituale. Per alcuni il progresso sociale si aduna tutto nel progresso materiale. A loro avviso, un popolo abbastanza innanzi nel lavoro, nella industria, nel commercio e nella ricchezza, è già venuto al massimo grado di civiltà. Io, al mio solito, non amo estremi pericolosi e funesti. Se gli uomini non devono essere tanti anacoreti, nè pure devono essere tanti epicurei. L'eccessiva misticità e l'eccessiva materialità corrompono la civiltà, che dee soddisfare a bisogni non meno sensuali, che intellettuali. Giudiziosamente scrive il Leopardi: È temerario, pericoloso, ed, a lungo andare, inutile, il contrastare all'opinione del maggior numero nelle materie civili [1]. Ed il maggior numero, in queste materie, ha sempre domandato pane e giustizia, ch'è quanto dire beni materiali e beni spirituali. Aggiungasi che senza i beni spirituali, i beni materiali non durano, o se durano, tornano, come altrove scrissi, a danno di molti, a vantaggio di pochi [2]. Tolgasi, per esempio, il vero, l'onesto, il bello ed il santo dal mondo civile; e questo mondo va, ma alla rovina. Da ultimo, non può mettersi in dubbio che gli stessi beni materiali acquistano solido e grandioso progresso per opera de' beni spirituali, in ispecie per le scienze positive. Dal che scor-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 119.

[2] *Lezioni di filos. morale*, Lez. X; ed. cit.

gesi a evidenza che fra i progressi materiali e i progressi spirituali deve correre armonioso processo dialettico.

Ciò essendo innegabile, veggiamo se la storia sociale del mondo porga progresso o regresso in risguardo ai beni materiali. Il lavoro, ch'è uno de' beni materiali principali, è progredito o regredito? Non può mettersi in dubbio che sia progredito, giacchè nella storia sociale rivelasi schiavo nel tempo antico, servo nel medio evo, libero nel tempo moderno. E appunto perchè oggi il lavoro è divenuto libero, può esercitarsi da tutti con decoro e lode. L'operaio, che presentasi con le mani ruvide e incallite, è persona onoranda, assai più che non sia chi, lindo e pinto, vaga ozioso per le strade e per i caffè. Il principio della divisione del lavoro, oggi tanto inculcato, è potente cagione di perfezione qualitativa e quantitativa del lavoro. Risparmio e lavoro, ecco le principali potenze del progresso materiale. Se tuttavia parlasi di lavori forzati, ciascuno sa che tal sorta di lavori sia una pena contro coloro che delinquono. Salvo che ancora per essi è ordinato non solo ad afflizione, anche a perfezione individuale. Il lavoro è dunque progredito, ed è a' dì nostri, come altra volta ho scritto, non solo un diritto, una religione. [1]

Anche nella industria è incontrastabile il progresso. Il Condorcet (quest' uomo mirabile, che scrive uno *Schizzo di un quadro storico de' pro-*

[1] *Lezioni di filos. morale*, Lez. XVII.

gressi dello spirito umano, mentre è cercato a morte dai terroristi della rivoluzione francese) non nega il progresso industriale, anzi ne segna i passi più importanti, descrivendo gli uomini progressivamente cacciatori, pastori, agricoltori, inventori. A questi gradi perfezionativi della industria corrispondono in gran parte quelli indicati dal Vico, là dove dice che « l'ordine delle cose umane procedette, che prima furono le selve, dopo i tempj, quindi i villaggi; appresso le città, finalmente l'accademie ».[1] Gli uomini, divenuti inventori, e raccolti nelle accademie, fecero che la industria si perfezionasse in immenso, trasformandosi da meccanica in scientifica, da manuale in intellettuale. Si entri ora in qualunque grande edifizio d'arti, e si scorgerà subito il lavoro di mano scemato, ed il lavoro d' intelletto aumentato; così moltiplici e mirabili sono gli ordigni escogitati dall' ingegno umano a compiere in poco di tempo e di braccia prodotti d' industria di ogni genere.

Che dirò del commercio? Eziandio questo fatto sociale è di molto progredito. Penetra ora nei deserti dell'Affrica: salpa ora nelle acque dell'oceano Pacifico: arrampasi ora nelle vette di montagne asprissime, e sino sfondane le larghe e durissime basi. Inventato il vapore, e adoperato per terra e per mare, è cresciuto fuormisura il commercio. Al che aggiungasi che il medesimo commercio, così come il lavoro, è diventato a grado a grado da oppresso protetto, e da pro-

[1] *Opere*, Vol. V, pag. 115; ed. cit.

tetto libero. Promulgato oggi libero, s'è reso fatto eminentemente etico, economico, giuridico e politico.

Finalmente, che la ricchezza, dal mondo antico al mondo moderno, sia progredita, misurasi da questo: ch'è aumentato oggi il comodo ed il lusso. Un popolo misero appena è in grado di pensare al necessario ed all' utile. Se un popolo, oltre a badare al necessario ed all' utile, si occupa del comodo e del lusso, è questo fatto indizio indubitato d' aumentata ricchezza. Spesso non serbandosi aggiustata armonia fra il lavoro ed il lusso, il lusso è segno non di ricchezza, di scioperatezza. Salvo tale disarmonia sofistica, opposta alla dielettica armonia, negli ordini sociali il passaggio dal necessario all'utile, dall' utile al comodo, e dal comodo al lusso, è passaggio a progressiva ricchezza. Concludasi, dunque, essere fuor dubbio l'avanzamento nel lavoro, nella industria, nel commercio e nella ricchezza, componenti del progresso materiale.

VIII. Il progresso spirituale è rappresentato, com'è detto, dalla scienza, dall'arte, dalla morale e dalla religione. Quanto alle scienze positive il progresso è abbastanza palmare. Non richiedesi pellegrina erudizione a persuadersi che oggi un mediocre matematico ne sa molto di più di Euclide; che un mediocre fisico ha maggiori cognizioni di Talete; e che un mediocre botanico può fare lezioni a Galeno. In rispetto alle scienze applicative anche il progresso è indubbio, sì per

essere cresciute in numero, e sì per esser alcune avanzate in profondità e vastità. Mettendo in paragone, per esempio, gli antichi e i moderni negli studi economici e politici, vedesi di primo sguardo che i moderni sopravvanzano di gran lunga gli antichi. Appo costoro era sconosciuta in gran parte, a mo'di dire, la statistica. Oggi invece è diventata feconda di maravigliose conclusioni ed applicazioni. Non il simigliante può asseverarsi delle scienze speculative. Di sopra ho riconfermata la sentenza leopardiana, della inferiorità de' moderni rispetto agli studii metafisici ed etici. Chi potrebbe, infatti, oggi sostenere che un mediocre metafisico sappia assai più, che non Platone ed Aristotile; anzi chi potrebbe dimostrare che i nostri grandissimi filosofi siano in grado d'insegnare a Platone ed Aristotile? Al proposito vuole di più osservarsi che la potenza delle scienze positive ed applicative è gagliarda, gagliardissima nella vita materiale e industriale delle nazioni; laddove per le scienze speculative sta la condanna della lor nulla o minima potenza nella vita morale e razionale de'popoli. Le scienze speculative hanno spesso insinuato nella mente e nel cuore dell' uomo il dubbio universale. Per conseguenza l' hanno gittato nel vuoto universale. Nel secol nostro, più che nei preteriti secoli, rivelansi nella vita umanitaria impotentissime le scienze speculative, potentissime le scienze positive ed applicative. L' aureo discorso del De Sanctis, intitolato: *La scienza e*

la vita, [1] difetta in tale distinzione; e ciò il rende, nonostante molti pregi, manchevole ed esagerato da più versi. L'ultima inferenza che traesi dalle nostre osservazioni è, che non tutte le scienze, per tutti i lati, sono progredite.

Dalla scienza volgendoci all'arte, non è dubbio che le arti meccaniche abbiano molto progredito, e che ogni dì più progrediscano. È difficile risolvere la quistione in fatto di arti estetiche. Il Mamiani al proposito dubita, parendo a lui « che gli antichi ci sopraffacciano tuttavia nella squisitezza della forma, nella ingenuità del sentimento, nella caldezza e spontaneità dell'ispirazione e in più altri pregi ». [2] Da altra parte, siccome nella bellezza artistica vuole considerarsi, giusta lo stesso Mamiani « la cognizione che ne abbiamo, le sembianze speciali e particolari ch'ella riveste nella vita interiore dell'uomo, e l'abilità di sapere esprimerla; » [3] così per quest'altri aspetti l'arte, a suo giudizio, è progredita, ed anche con certe restrizioni. Se non m'inganno, molte dubbiezze del Mamiani ponno dissiparsi, considerando la quistione da un punto più giusto e largo. L'arte, come abbiamo provato, è rappresentazione al vero di tutte le idee e di tutte le cose. Ponendo da banda quando le forme rappresentative sono sbagliate, chè in tal caso hassi regresso e non progresso;

[1] Discorso inaugurale letto nella Università di Napoli, 1872.

[2] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 30; ed. cit.

[3] *Saggi di filos. civile*, Vol. II, pag. 153; Genova, 1855.

gli è certo che ogni volta che le forme rappresentative sono vere, pognamo che prediletta più l'una, che l'altra, secondo l'ordine de' tempi e de' luoghi, l'arte è progredita e non regredita. Non è quistione di maggiore o minore squisitezza di forma, di maggiore o minore ingenuità di sentimento, di maggiore o minore spontaneità ed ispirazione. Coteste differenze dipendono dal tempo e dal luogo in cui l'arte apparisce, e non decidono punto del progresso o del regresso di essa. Così, l'arte d'ispirazione è più propria del mondo antico, che del mondo moderno; e il medesimo va detto della ingenuità, della spontaneità, della squisitezza e d'altri pregi. Per me, ogni forma rappresentativa, sol che vera, conferisce al progresso dell'arte; perchè ogni nuova rappresentazione vera aumenta le artistiche esternazioni del bello. L'architetto prussiano F.W. Horn ha combattuto lo stile, appellato gotico, qual ultima perfezione in architettura, ed ha provato « esser un errore il credere che si dia un assoluto bello nell'architettura, e un altro errore l'opinare che un tale bello sia stato raggiunto da stile alcuno, ovvero sia da raggiungere in avvenire ».[1] Quello che il prussiano ha provato per l'architettura, può affermarsi per tutte le arti belle; attesochè in nessuna di esse una sola forma rappresentativa, che sia vera, esaurisce tutto l'ideale dell'arte. Salvo dunque le mo-

[1] *System eines Neugermanischen Baustyls*, pag. 5; Lipsia, 1851.

mentanee decadenze, che avvengono nell'arte, è innegabile che in essa vi sia stato progresso.

Per la moralità anche sembra innegabile, che il genere umano siasi venuto perfezionando. Al proposito il Mamiani ancora allega de'dubbii, perchè trova ne' moderni « minor zelo, minor energia, minore magnanimità e grandezza di opere eroiche ».[1] Il progresso morale degli uomini, a dir vero, non dee misurarsi dall'uso di opere generose e magnanime. Tale uso è stato e sarà sempre rado nella storia sociale del mondo. Manca, come ben avverte il Beccaria, nella maggior parte degli uomini quel vigore necessario ugualmente per i grandi delitti, che per le grandi virtù.[2] Per farsi un giusto concetto del progresso morale, è da considerare non la virtù eroica, sì la virtù doverosa. Io non ho voglia d'adulare il nostro tempo. A meditare certi episodii della storia contemporanea, sentirebbesi amore più per i bruti, che per gli uomini. Ciò nonostante credo che non possa dubitarsi che nella virtù doverosa, tanto privata, quanto pubblica, i moderni sopravvanzano gli antichi. A incitamento potentissimo della virtù doverosa privata e pubblica si sono avute nel mondo moderno due grandi istruzioni: la istruzione etica cristiana; la istruzione giuridica romana. Cristo e Cesare, per diverse vie, hanno cooperato al miglioramento morale. Dopo la invenzione della stampa, altra potente leva di mo-

[1] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 29.
[2] *Dei delitti e delle pene*, pag. 54; Milano, 1864.

derno progresso, quelle due grandi istruzioni sono divenute, come direbbe il Condorcet ad altro proposito, *l'objet d'un commerce actif, universel.*[1]

La religione, che resta a considerare fra i beni spirituali, è dessa progressiva, o regressiva, o stazionaria? Pur troppo complicato è l'argomento, e noi siamo costretti a spacciarcene in su le corte. La religione, per me, è la morale del genere umano, estrinsecata e determinata mediante dell'arte. Indi avviene che d'ogni religione è intrinseco fondamento la morale, estrinseco compimento l'arte. Una religione, senza nozioni etiche e senza rappresentazioni artistiche, è inconcepibile, com'è inconcepibile un raggio senza centro e circonferenza. Per la religione le nozioni etiche, vestite delle forme artistiche del tempio e del culto, si trasformano in fatto pratico, storico ed universale. La religione è dunque attuazione pratica, storica ed universale della morale; attuazione potente e solenne, perchè servesi dell'arte ad attuare un tanto scopo importante e sublime. E giusto perchè la religione è potente e solenne attuazione della morale, egli avviene che una società, senza religione, è società di belve, non di uomini. Il popolo, insufficiente a sollevarsi nelle astratte regioni della scienza, trova nella religione una scienza, incarnata nell'arte, che basta a soddisfare i suoi bisogni intellettuali e morali. Laonde il

[1] *Opera cit.*, pag. 47.

credersi da alcuni, dentro e fuori Italia, che la scienza, col tempo, possa tener luogo della religione, è non badare a più difficoltà insuperabili; come a dire, che la scienza non sarà mai comun patrimonio di tutti; che la scienza potrà appagar la ragione, non mai il sentimento; che la scienza conquisterà il vero, non mai il santo, ultima sublimazione del vero, del buono e del bello. Da tutte le accennate premesse cavasi la conseguenza, che la religione è atta a gemino progresso: uno intrinseco, radicato nelle nozioni della morale; l'altro estrinseco, manifestato dalle rappresentazioni dell'arte. Se queste ed altre cose non son volute ascoltare in religione, massime in Italia; tutti sanno che per quella ora fra noi volge un tempo di stolte negazioni e di più stolte affermazioni.

IX. I varii progressi materiali e spirituali, fino ad ora considerati distintamente, si raccolgono tutti nel progresso sociale, dove misurasi il vero grado della civiltà, e dove si vedono, come in carta geografica, i mirabili viaggi progressivi, compiuti dal genere umano. Un primo viaggio progressivo è stato quello dalla schiavitù alla servitù, e dalla servitù alla libertà. Sotto il regime pagano l'umanità fu in gran parte schiava: sotto il regime feudale in gran parte serva: sotto il regime attuale è in gran parte libera. Da altro lato, non può negarsi che la libertà, come ben avverte l'Hegel, è lo scopo della storia del mondo (*ist das Ziel der Weltgeschi-*

chte).[1] La felicità non è lo scopo della storia del mondo. I grandi uomini, che più si adoperarono al progresso del mondo sociale, furono d'ordinario esseri i più infelici. O morirono subito, come Alessandro, o furono avvelenati, come Socrate, o martoriati, come Cristo, o assassinati, come Cesare, o esiliati, come Napoleone. L'ultimo grado adunque del civile progresso è segnato dalla libertà, non dalla felicità. Salvo che la libertà, ben assodata ed allargata, conduce a felicità, se non assoluta, relativa; egli è certo che la libertà è sempre lo scopo diretto ed ultimo della storia sociale.

Nella medesima storia sociale il genere umano ha fatti altri maravigliosi viaggi progressivi. Dalla ineguaglianza è passato all'eguaglianza. Tre ineguaglianze vanno sempre scemando nella vita sociale: la ineguaglianza di rispetto, la ineguaglianza di ricchezza, la ineguaglianza d'istruzione. Il rispetto di tutti avanti alla legge si viene rendendo ogni dì più eguale. L'estrema ricchezza e l'estrema povertà, se non cessano, scemano ogni dì più in società. Da ultimo la istruzione si promuove sempre di più in più in tutti gli stati civili del mondo. A perfetta uguaglianza di rispetto, di ricchezza e d'istruzione non si perverrà mai; ed è ragione, attesochè la perfetta uguaglianza sarebbe rovinosa disuguaglianza, per quella legge già stabilita, che gli estremi

[1] *Philos. der Geschichte*, pag. 135; ed. cit.

si toccano, non altrimenti che gli estremi del cerchio combaciano. La progressiva uguaglianza sta nell'avvicinare sempre più il mezzo fra gli estremi, così come il centro si giace egualmente distante da tutti gli estremi della circonferenza.

Negli stessi ordini sociali il genere umano ha conseguiti altri salutarissimi perfezionamenti. Il principio d'associazione, prima conculcato, o di rado tollerato, ora desiderato, promulgato dai governi, ed allargato via via a tutti i fini individuali e sociali. L'opinione pubblica, prima schiava, oggi regina del mondo: la emancipazione individuale, prima temuta e combattuta, ora voluta e guarentita: la forza brutale, prima tutto, al presente parte della vita nazionale. La libertà, a dir breve, di pensare, di parlare e di operare, prima un privilegio di chi comandava, oggi un diritto di chiunque sia in grado di pensare, di parlare e di operare da sè stesso. Nel mondo antico s'avea confusione o separazione sofistica de'poteri costitutivi della società; nel mondo moderno studiasi ogni giorno di perfezionare la relazione e la distinzione dialettica di essi poteri. Insomma, nel mondo sociale moderno confluiscono, quasi in un medesimo letto, tutti i rivoli de'progressi materiali e spirituali, o al tutto non gustati, o appena gustati negli ordini sociali antichi.

X. Nonostante tutti i miglioramenti conseguiti nel moderno mondo sociale, pure la civiltà presente non è, per così dire, tutta fiori, senza spine. Avendo riconosciuto che lo scopo ultimo

della storia sociale è la libertà, a cui fanno capo tutti gli altri beni sociali; un tale scopo è massimamente turbato da una funesta contraddizione, rappresentata da due partiti politici de' liberali e degl' illiberali. Ma di questa e di altre contraddizioni, che non poco travagliano la moderna civiltà, ci occuperemo poco appresso. Per ora, accennati i fatti storici de' varii progressi umani, ci volgiamo ai principii scientifici, giovandoci della nostra scienza dialettica, che dee in questo volume illustrare tutti i fatti. E qui, per amor di giustizia, piacemi avvertire che l'applicare la dialettica alla civiltà non sia cosa nuova in Italia. Il Romagnosi, scrivendo le *Vedute fondamentali della logica*, ne fece un'applicazione all' incivilimento. Vero, che egli parla della logica formale, e che prende la civiltà nel significato ristretto di « quel modo di essere della vita di uno Stato, pel quale egli va attuando le condizioni di una colta e soddisfacente convivenza ». [1] Ciò nonostante qualche volta mette in opera anche principii di logica reale, forzatovi dalla materia; ed entra anche a dire della civiltà in senso larghissimo. Più innanzi, con qualche esempio tolto dal suo lavoro *Dell'indole e de'fattori dell'incivilimento*, ne allegherò una prova di fatto.

Al presente dico che non basta l'aver provato con la storia, che il genere umano ha fino ad ora progredito. Giova esaminare con la scienza

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 399; Milano, 1841.

se progredirà anche in avvenire, acciocchè il progresso non sia una legge discontinua, sì continua dell'umanità. E come potrà la scienza dimostrare la continuità del progresso? Per via *a priori*, od *a posteriori*? Per via *a posteriori* non già, chè qui non trattasi di cosa già fatta, o in atto di farsi. Per via *a priori*, esclusivamente *a priori*, nè manco; dovendo, per nostro avviso, in ogni dimostrazione dialettica entrare l'esperienza e la ragione, i fatti e le idee, l'*a posteriori* e l'*a priori*. Oggi de' pensatori si sono piaciuti dimostrare solo per via *a priori* il progresso, giovandosi chi del moto, chi del fine, chi del pensiero, che sono gli elementi integrali, com'è visto, del concetto dialettico del progresso.

Alcuni hanno detto: il movimento esiste, ed è essenziale all' universo; dunque il progresso è pure essenziale al genere umano. Altri hanno argomentato: il movimento essenziale è indirizzato ad un fine essenziale; dunque il progresso è essenziale al genere umano. Altri hanno ragionato: il movimento essenziale è figlio del pensiero e non del caso; dunque il movimento essenziale è un progresso, e non un vano trastullo del genere umano. Di queste tre dimostrazioni la prima, a' dì nostri, è stata svolta dal Proudhon,[1] la seconda dal Mamiani,[2] la terza dal Vera.[3]

[1] *Philos. du progrès*, pag. 33-40; ed. cit.
[2] *Confes. di un metaf.*, Vol. II, pag. 750-59; ed. cit.
[3] *Introd. alla filos. della storia*, pag. 104-106, 115, 117.

Contro alla prima dimostrazione sta il vero: che se ogni progresso è moto, non ogni moto è progresso, potendo il moto esser girativo, retrivo, sovversivo: moto nelle tre fogge tutt'altro che progressivo. Contro alla seconda dimostrazione può osservarsi, che involgasi nella falsa supposizione di credere il fine d'ogni movimento sempre il migliore possibile. Invece ogni moto è indirizzato ad un fine, e tale fine è sempre un bene; se non che siffatto bene non torna progressivo, ogni volta che risultato del moto sia un bene inferiòre in risguardo ad un bene superiore conseguibile. Anzi in tal caso si ha il male; ed il male, anche il Mamiani lo confessa, non produce progresso. Aggiungasi ancora che la idea del fine, al proposito, contiene troppo; e quindi non prova nulla. Contro alla terza dimostrazione sono varie obbiezioni, secondo che essa intendasi. Certamente il moto storico è figlio del pensiero, non del caso; e pure dal pensiero, senza più, non può inferirsi necessario progresso umanitario. Se col pensiero intendasi il pensiero divino, o vogliasi la divina provvidenza, noi osserviamo al caso che non sia in modo alcuno provato il necessario progresso, potendo conseguirsi da Dio sommo perfezionamento, anche per via istantanea: il che vuol dire per via non lunga e progressiva. Se pel pensiero si ritenga il pensiero umano, in quest'altro caso tanto meno si ha ragione a indurre necessario progresso, attesochè il pensiero umano è atto non meno a progredire, che a regredire. Se del pensiero voglia farsi

un' idea inconscia, nel significato hegeliano, seguitato dal Vera, nè pure da ciò si ha conseguenza di necessario progresso, ch' è necessario divenir conscio di più in più, giusta il medesimo Hegel ed il suo devoto discepolo.

Per me, il progresso non può dimostrarsi esclusivamente per via *a priori*, in nessun modo, nè da ciascun degli elementi menzionati, nè da tutti essi elementi uniti insieme, nè da altri elementi essenziali al progresso. Questo, com' è detto, è sempre un perfezionamento conseguibile. Il progresso, come tale, è ciò che può essere, il cui contrario è possibile; laddove nell'*a priori* entra ciò che dee essere, il cui contrario è impossibile. Appunto perchè il progresso è indimostrabile *a priori*, non è necessario, perchè nel necessario il contrario è impossibile. Il progresso è continuo, non necessario; e, come continuo, è dimostrabile per via dialettica, cioè per un commisto di elementi *a posteriori* ed *a priori*.

A prima giunta sembra che il necessario ed il continuo facciano uno; e pure la bisogna va ben diversa. Nel concetto del necessario non penetra la possibilità del contrario, la quale può entrare nel concetto del continuo. Due specie di continuo ponno darsi: uno matematico, l' altro fisico. Il continuo matematico, in quanto ideale, non comporta alcuna interruzione; il continuo fisico, in quanto reale, comporta interruzioni. Al continuo fisico si riferisce il continuo storico, che ora ci risguarda; e, come quello, patisce delle interruzioni; e sono al caso i parziali

regressi, che sospendono e non atterrano, turbano e non annullano, interrompono e non rompono la continuità del progresso. Tanto più il progresso è continuo, e non necessario, in quanto per esso dovendosi conseguire sempre de' nuovi gradi di perfezione, tale conseguimento avviene a gradi e non a salti, cioè avviene giusta la legge della continuità. Un progresso a salti è un assurdo. Ogni progresso è sinonimo di processo; ed ogni processo è passaggio dall'uno all'altro estremo, mediante un termine medio, ch'è quanto dire è passaggio graduale e non saltellante.

Tali sono i dati *a posteriori* ed *a priori*, che dimostrano il sociale progresso continuo, e non necessario. Un siffatto progresso, non venuto meno in passato per le prove già allegate, durerà anche in avvenire. Consentito che durino tutte le condizioni essenziali ai due progressi materiale e spirituale, senza fallo durerà in avvenire il progresso sociale, che si compone appunto di progressi materiali e spirituali. Di questo nostro presupposto è guarentigia sicura la norma universale d'ogni giudizio induttivo. Per essa norma, cause permanenti producono effetti permanenti, e, per converso, effetti permanenti suppongono cause permanenti. Avuta dunque in natura la permanenza delle medesime cause, ottiensi la permanenza de' medesimi effetti. I quali consistono, nel nostro proposito, ne' varii e possibili progressi del genere umano. Tutto ciò è certo per la legge certa d'induzione già annunziata.

Ma è del pari certo che in natura le cause permangono? In tutto il libro precedente abbiamo provate più cose, fra le altre queste: che la natura non è un prodotto arbitrario, che possa, quasi giocattolo, farsi e disfarsi a grado; che non è un obbietto affatto temporaneo, che ieri sia nato, e domani possa dissiparsi; e che non è un insieme di cause e di sostanze, destitute d'ogni valore ideale e finale. La natura, per me, è cosa necessaria, eterna, finale, se non assoluta, relativa, cioè relativa alla *Mente suprema dell'universo*. Da tanto seguita che le cause naturali continueranno ad esistere, dotate delle medesime proprietà. Per conseguenza saranno capaci a produrre i medesimi effetti, al proposito consistenti in tutti i noverati progressi materiali e spirituali. Anche tale induzione è certa, fondata com' è nella relativa necessità, eternità e finalità della natura. Non così può dirsi d'altre induzioni intorno alle speciali maniere d'attuarsi in futuro i varii progressi, che costituiscono la futura civiltà. Su la storia avvenire, tanto più considerata nelle particolari effettuazioni, è concesso appena di fare probabili, e talvolta conghietturali induzioni. Le quali non cadendo qui acconce, lasciamo affatto da banda. Invece ricerchiamo la linea che percorre il progresso continuo, una volta che se ne abbia assodata la preterita e la futura attuazione.

XI. Quanto al progresso non la stessa linea è stata adottata da' pensatori. Alcuni hanno pre-

scelta la linea retta, altri la linea curva. I primi sono gli esclusivi progressisti. Alla costoro sentenza ha partecipato prima di tutti il Condorcet, e poscia il Saint-Simon, il Leroux, il Fourier, il Comte, il Bazard, l'Enfantin e più altri, rappresentanti della scuola progressista francese. Tutti sono incorsi nell'errore di chiarire necessario, e non continuo il progresso. Chiarito necessario, era naturale che il contrario di esso si giudicasse non che difficile, impossibile. Da questo primo errore doveano seguitare ben altri errori; come dire quelli di confondere il progresso col moto: di escludere dal progresso ogni seme di libertà: di travisare molti fatti della storia, perchè diventassero progressivi, da regressivi che veramente erano. Questi ed altri errori non possono dilungarsi dalla teorica rettilinea del progresso, perchè è dessa antidialettica, essenzialmente antidialettica. In essa v'ha l'identico, senza il diverso, cioè un corso umanitario progressivo, senza contrasti regressivi e sospensivi: il che non può aver luogo nella vita del mondo, stante nel cozzo agitatissimo di contrarii elementi.

I secondi, cioè coloro che concepono il progresso in linea curva, non tengono il medesimo parere, potendosi la curva, a differenza della retta, rappresentare in varie guise. Si può, infatti, immaginare la linea curva a maniera o di circolo, o di parabola, o di spira. Da queste immagini viene un corso umanitario o circolare, o

parabolico, o spirale. Fu concepito il corso umanitario circolare dal Vico,[1] parabolico dal Balbo,[2] spirale dal Fichte.[3] Il concepimento del Vico è antidialettico. Per lui l'umanità volgesi in circoli similari, constanti di corsi e ricorsi simili. Tale concepimento, contenendo l'identico senza il diverso, torna antidialettico; ed ancora antistorico, perchè eziandio quello che ripetesi nel mondo, non mai porgesi al tutto identico. Nella concezione del Vico manca altresì il processo dialettico e storico; ed il motivo è, che in quella si ha tanti processi separati, formati dai circoli similari, che annullano la essenziale continuità del processo dialettico e storico.[4] Venendo ciò meno, viene ancor meno in essi circoli il fatto già provato del continuo progresso.

Anche nella ipotesi del Balbo annullasi il continuo progresso. Il procedere parabolico, giusta il benemerito storico italiano, importa che il mondo pagano s'è a grado a grado annullato, con successivi peggioramenti, ed il mondo cristiano s'è a grado a grado perfezionato, con successivi miglioramenti. In sostanza il Balbo riproduce da un lato la sentenza del *mondo peggiorando invecchia*, poetata così da Orazio:

Ætas majorum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

[1] *Opere*, Vol. V; ed. cit.

[2] *Meditazioni storiche*; Firenze.

[3] *Bestimmung des Menschen*; Berlin.

[4] Ved. il mio opuscolo: *Del genio* di GIAMBATTISTA VICO, N.° IX; Chieti, 1866.

E, da altro lato, a siffatta sentenza contrappone quella del *mondo migliorando ringiovanisce*, per applicarla all'epoca moderna; la quale, giusta l'avviso di molti,' s'è sempre più perfezionata per opera del Cristianesimo. Tutto ciò non è conforme a verità storica, non essendo punto giusto che il mondo antico siasi invecchiato affatto, ed il mondo moderno siasi al tutto ringiovanito. Il mondo antico è tuttavia giovane fra noi per alcuni fatti, come a dire per le scienze speculative e per le arti belle: il che vuol dire che il mondo moderno non sia per ogni verso ringiovanito. L'opinare del Balbo contiene il pregiudizio storico, oggi riprodotto dal Ferrari nella sua *Teoria dei periodi politici*, che una generazione finisce, ed un'altra incomincia; laddove nella storia del genere umano, assolutamente parlando, nessuna generazione finisce, e nessuna generazione incomincia, come se potesse darsi di là la tomba, e di qua la culla del genere umano. In tutto il genere umano, ed anche in tutta la storia, v'ha continuazione di vita, rappresentata dal perpetuo conflitto delle vite e delle morti de' diversi individui. Da ultimo, il procedere parabolico del Balbo, affermato da molti altri storici, anche dal Machiavelli,[1] è antidialettico, così com'è il procedere circolatorio similare. Pel procedere parabolico si ha in un'epoca identico regresso, senza ombra di progresso, e in altra epoca identico progresso, senza ombra

[1] *Istorie fiorentine*, pag. 222; Firenze.

di regresso. Ora è più volte provato, che per legge dialettica l'identico non vada mai scompagnato dal diverso.

La teorica del Fichte, che rappresenta il procedere della umana civiltà a guisa di spira, è profonda, e, per conto mio, vera dialetticamente e storicamente. Nel corso spirale della civiltà v'ha identità e diversità: identità, nel moto girativo delle spire; diversità, nel divenire le spire via via più larghe, secondo che, rigirantisi, divergono di più in più dal centro onde muovono. Di tal guisa si ha progresso continuo, che esordisce da un principio, e procede verso un termine; di cui non è dato assegnare l'ultimo limite, potendo il movimento spirale ancor più dilargare, quasi moto centrifugo, che va senza posa dal centro alla circonferenza. Il progresso continuo, rappresentato dalla curva spirale, non esclude il regresso; perchè il cammino a spire della civiltà è continuo procedere verso il nuovo, e continuo retrocedere verso l'antico, secondo che nelle spire si guardi al loro crescente divergere dal centro, o al loro immanente convergere nel centro.

La storia conferma a capello tutto ciò che di dialettico trovasi nel viaggio spirale dell'umana civiltà. In qualunque progresso, materiale o spirituale che porga la storia, si scorge l'antico ed il nuovo: l'antico, come primitivo fondamento; il nuovo, come successivo esplicamento di esso. In qualunqué progresso, testimoniato dalla storia, si ha una sfera di mezzi più allargata, o

di mezzi materiali, o di mezzi spirituali. In qualunque progresso la storia mostra due moti curvilinei opposti insieme consertati, dal centro alla circonferenza, dalla circonferenza al centro; i quali due moti si convertono nel circolo spirale. Se non che, vuolsi osservare che sebbene il circolo spirale, meglio di ogni altra linea, esprima l'andare della civiltà, pure nelle linee, quali che sieno, rinvenendosi quantità senza qualità, accade che qualunque di esse eleggasi al proposito, non è mai atta a ritrarre l'intero contenuto del continuo progresso, constante di elementi non meno quantitativi, che qualitativi. A ogni modo, la linea prescelta indica nella massima generalità la via che percorre l'umano incivilimento.

XII. Resta che esaminiamo l'armonia dialettica, propria dell'umana civiltà. Siffatta armonia bisogna cercarla ne'varii progressi, che formano l'umana civiltà. Per iscorgervela, è mestieri premettere parecchie avvertenze. E la prima è questa: che ogni progresso complica sempre una relazione dialettica fra due termini contrarii, rappresentati uno dal reale, e l'altro dall'ideale. Qualunque progresso, consistendo sempre nel conseguimento possibile d'un nuovo grado di perfezione, inchiude sempre del reale e dell'ideale. Il reale abbraccia tutto ciò che di meno perfetto siasi in antico posseduto, o al presente posseggasi; e l'ideale comprende tutto ciò che di più perfetto possa in futuro ottenersi. Tanto il progresso spirituale, quanto il progresso

materiale, conchiudono i due termini contrarii del reale e dell' ideale, perchè in entrambe le specie di progresso non manca mai un reale stato d'imperfezione da disfare, per rifarlo con un ideale stato di perfezione.

La seconda avvertenza è, che ogni progresso complicando una relazione dialettica fra il reale e l'ideale, tale relazione è o prima ignota e poscia nota, o prima nota in piccola parte e poscia nota in gran parte, o prima nota per alcuni lati e poscia nota per tutti i lati. Per questi graduati passi il pensiero prende contezza dei fatti reali e de' principii ideali, indispensabili a compiere progressi non meno materiali, che spirituali. Potrà alcuno dubitare che nel progresso materiale non entri l' ideale, trattandosi d' un perfezionamento materiale. Il dubbio dileguasi, a pensare che per conseguire anche un bene materiale, bisogna averne la idea, e vedere in essa idea un maggiore vantaggio, in comparazione al bene posseduto.

La terza ed ultima avvertenza consiste in ciò: che ogni relazione dialettica novella, necessaria a novello progresso, discuopresi non a un tratto, ma per un processo dialettico. Può talvolta incontrare che per una subita divinazione si vegga ciò che prima non vedeasi; e pure in questo caso dovendo accertare il nuovo acquisto fatto, è forza compiere un processo dialettico. Quali sieno i principali momenti dialettici, che formano siffatto processo dialettico, sappiamo già che nella nostra scienza dialettica sono la

tesi, l'antitesi e la sintesi; e sappiamo ancora che avveransi nella natura, nella scienza, nell'arte e nella civiltà. Di quest' ultimo avveramento abbiamo di sopra discorso. Al presente aggiungiamo che i tre momenti dialettici costituiscono tre gradi successivi, tutti e tre coordinati ad ottenere salutare ed effettiva civiltà.

Il primo momento dialettico della tesi inizia il progresso, additando una potenziale perfezione, che deesi trasformare in attuale perfezione dal genere umano. Di tal primo momento sono d'ordinario, per così dire, profeti gli uomini instrutti, che, dotati di molto sapere scientifico e storico, apparecchiano la via alla futura civiltà. Il secondo momento dialettico dell'antitesi studia le opposizioni tra il fatto ed il da fare, tra l'antico ed il nuovo, fra il passato e l'avvenire, per misurare tutte le difficoltà che s'interpongono nella consecuzione d'un grado più intenso di civiltà. In questo secondo momento dialettico possono darsi uomini audaci o timidi; i quali ponderando poco o troppo le opposizioni fra le necessità scientifiche e le opportunità storiche, condannano il genere umano o a soffrire avventate mutazioni, o a non conseguire salutari mutazioni. Il terzo ed ultimo momento dialettico della sintesi converte l'ideale di tale o di tale altro progresso in reale attualità, trionfando di tutte le opposizioni, che ostacolano il benefico trapasso dall' ideale al reale. Cotesto terzo momento è affidato ad uomini arditi, che, tenendo un giusto mezzo fra gli audaci e i timidi, sanno,

a differenza di coloro, aspettare il tempo opportuno ad operare, e, a differenza di costoro, mostrare animo risoluto a vincere le inevitabili difficoltà, non perdonando a fatica di sorta.

XIII. Le avvertenze testè fatte sono delle premesse, che contengono tre importantissime conseguenze: la prima, che ciascun progresso forma armonia dialettica; la seconda, che tutti i varii progressi formano anche armonia dialettica; la terza, che la storia della civiltà, in cui si raccolgono i varii progressi, è una continuazione d' armonie dialettiche. Conseguenze tanto rilevanti devono studiarsi in sè stesse, desumendone ciascuna dalle cose fermate, e da altre che ponno aggiungersi.

In prima ciascun progresso è un'armonia dialettica. Se in ogni progresso entrano armonizzati, come testè è visto, i tre momenti dialettici della tesi, dell'antitesi e della sintesi, ciascun progresso è senza dubbio un'armonia dialettica. Di più, se ciascun progresso abbraccia, come anche è visto, un passato ed un avvenire: un passato, che dee scordarsi in tutto ciò che ha di vano, e non in tutto ciò che ha di serio; ed un avvenire, che dee attuarsi in tutto ciò che ha di serio, e non in tutto ciò che ha di vano, vedesi chiaro che i due termini del passato e dell' avvenire, più che contraddirsi, armonizzano a meraviglia in ciascun progresso. Il difficile è che gli uomini del passato e gli uomini dell' avvenire si pongano in un giusto mezzo, evitando fra loro penosa e lunga guerra, prodotta dal persi-

stere gli uni e gli altri in estreme ed esagerate pretensioni. Laonde il Romagnosi assai bene scrive: A proporzione che le genti si avvicinano al punto culminante di mezzo, divengono più incivilite. E poco appresso: La scienza degli estremi contrarii, temperata dal giusto mezzo, forma la base della sapienza politica. [1]

Non solo in ciascun progresso, eziandio in tutti i varii progressi ha luogo armonia dialettica. Tutti i varii progressi gli abbiamo distinti in materiali e in spirituali, e i materiali suddistinti nel lavoro, nella industria, nel commercio, nella ricchezza, e gli spirituali nella scienza, nell'arte, nella morale, e nella religione. Or v' ha armonia dialettica fra tutti cotesti progressi? Senza dubbio fra i progressi materiali passa armonia dialettica. In essi v' ha distinzione, senza separazione; relazione, senza confusione; e la distinzione consiste nell' esercitare ciascun di essi progressi una distinta attività dell' uomo; e la relazione sta nel soddisfare tutti a tutti i bisogni animali dell' uomo. Ancora armonia dialettica trovasi nei progressi spirituali, perchè fra essi corre distinzione, senza separazione; relazione, senza confusione. Difatto, in quello che la scienza, l' arte, la morale e la religione mirano distintamente al vero, al bello, al buono ed al santo, insieme conferiscono al pieno appagamento spirituale dell' uomo. Da ultimo armonia dialettica ha luogo fra i progressi tanto materiali

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 423, 461; ed. cit.

quanto spirituali, procedendo tutti dal medesimo principio, dal pensiero, in modo distinto atteggiato, e conducendo tutti al medesimo scopo, al perfezionamento, anche in modo distinto considerato. Coteste varie armonie convengono nel progresso sociale, dove compongonsi a totale armonia i quattro progressi materiali del lavoro, della industria, del 'commercio e della ricchezza, e gli altri quattro progressi spirituali della scienza, dell' arte, della morale e della religione. Confusioni e separazioni si dànno spesso fra siffatti progressi, che producono negli ordini sociali amare contraddizioni, ma di ciò quindi a poco.

Per ora dobbiamo aggiungere che la storia della civiltà, in cui compongonsi tutti mai gli umani progressi, è una continuazione d'armonie dialettiche. Ogni epoca della storia è un gran processo dialettico perfezionativo, che ha esordio, seguito ed esito. Sembra che le epoche storiche sieno separate, l'una dall' altra; e pure il passato connettendosi con l'avvenire mediante il presente, seguita che le varie epoche storiche s' abbiano un necessario anello nell' epoca presente, che, generata dall' epoca passata, rigenera l'epoca avvenire. Così, finisce l' epoca greca, e incomincia la romana: finisce l'epoca romana, e incomincia la cristiana: finisce il primo evo cristiano, e incomincia il medio evo cristiano: questo finisce, e incomincia l'ultimo evo moderno. In questa perpetua vicenda è sempre l' epoca presente, sotto diverso rispetto, tomba e culla: tomba, che seppellisce

quanto v'ha d'inutile e di dannoso nel passato; culla, che partorisce quanto v'ha di buono e di grande per l'avvenire. Il presente, insomma, è unità dialettica de' contrarii termini del passato e dell'avvenire. Nel presente le epoche della storia si uniscono, e formano tutte una continuazione di armonie dialettiche, tutte coordinate al continuo progresso dell'uomo. In modo che « tutta la serie degli uomini in tanti secoli, secondo che scrive il Pascal, deve esser considerata come un uomo unico, che sussiste sempre e impara continuamente ». [1]

XIV. Le armonie dialettiche, delle quali abbiamo toccato, conferenti tutte a sociale progresso, vengono spesso sturbate ed annullate da disarmonie sofistiche, per sè stesse regressive. Tutte le disarmonie sofistiche nascono da una medesima cagione, dal trapassarsi cioè i limiti assegnati a ciascun progresso umanitario. Trapassati essi limiti, issofatto han luogo separazioni e confusioni là dove sarebbero da rinvenire distinzioni e relazioni; ciò è a dire subentrano le disarmonie sofistiche alle armonie dialettiche. Il *suum cuique tribuere* non è solo una suprema legge di giustizia sociale, ma anche una suprema legge di progresso sociale. Siffatta legge negli ordini sociali è contravvenuta dal monopolio, piaga sociale che guasta non pure ogni giustizia, ma eziandio ogni armonica perfezione fra gli uomini.

[1] *Pensieri*, Parte I, Cap. IV.

Il monopolio, nel suo largo significato, vuol dire annullamento dei molti nell' uno. Così inteso, è senza dubbio fatto antidialettico, perchè qualunque fatto dialettico importa coordinamento e non annullamento dei molti nell'uno. Con tale fatto antidialettico si trapassano i limiti de' varii progressi, e si sacrificano, più che si subordinano, alcuni progressi ad altri progressi, sieno questi o materiali o spirituali. Difatto, come può avvenire, quanto ai progressi materiali, che il privilegio accordato ad un solo commercio, ad un solo lavoro, ad una sola industria, annulla l' universale progresso del commercio, del lavoro e della industria; così, quanto ai progressi spirituali, può del pari accadere che il privilegio concesso ad una sola scienza, ad una sola arte, ad una sola morale, ad una sola religione, annichila l'universale progresso scientifico, artistico, morale e religioso. Dal che vedesi che il monopolio, male sociale terribilmente funesto, assume diversissimi aspetti; tutti complicanti disarmonie sofistiche, e tutti per conseguenza nocivi all' armonioso corso del progresso sociale. Se il monopolio dovesse a lungo e da solo trionfare nella civile convivenza, ogni armonia dialettica fra i progressi fôra distrutta nella storia del genere umano.

Molto sarebbe a dire delle innumerevoli maniere onde il monopolio, trapassando i limiti imposti ai fatti sociali, diventa potentissima cagione di effettive contraddizioni fra gli umani progressi. Tale materia, tutta pratica, vuole lasciarsi

a speciali studii storici. A noi basta avere accennato un tanto importante argomento, acciocchè non si pensi che intendiamo negare le innumerevoli e sussistenti contraddizioni, che travagliano il mondo sociale. Dopo un tale accenno, è da trattare una questione dialettica, che più ci risguarda; ed è di vedere se tante contraddizioni, di cui è imputato il continuo progresso, siano sussistenti od apparenti.

XV. Prima di tutto sembra che sino nel concetto dialettico del progresso penetrano contraddizioni sussistenti. Giusta il concetto affermato, incontra che in ogni progresso non si va avanti, se non vadasi indietro: non si va avanti, se non istiasi fermi: si va avanti, senza che mai giungasi: si va innanzi per via necessaria e libera insieme. Or si domanda: simili contraddizioni sono apparenti o sussistenti? Noi rispondiamo che sono apparenti, e provasi per quello che testè diremo.

Certamente in ogni progresso si va ad un tempo avanti e indietro, ma sempre sotto distinto rispetto. Si va indietro, imbasandosi sull' antico ogni legittimo e sodo immegliamento; si va avanti, ammodernando l' antico con tutto ciò che di nuovo può a quello aggiungersi. Il Machiavelli, scrivendo che « a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio » coglieva un lato solo del progresso, il retroguardare indietro, e scordava l' altro lato, il guardare innanzi. Si retroguardi al solo passato, e ogni epoca storica

sarà stazionaria. Si guardi al solo avvenire, e ogni epoca storica sarà bambina. Dunque? Dunque il vero progresso dee conciliare il passato e l'avvenire, fondendoli in quello sotto distinto senso.

Ancora, in ogni progresso si cammina e si sta fermi a un tempo, sempre sotto diverso senso. Del sicuro, se nulla muovesi, nulla progredisce. Ma, da altra parte, se tutto muovasi, mancante d'un centro immobile, che sostenga e diriga il moto; il moto non sarà possibile, o sarà possibile per un momento, in modo precipitoso e sregolato. Pognamo, infatti, che gli uomini abbiano bisogno di progredire nella giustizia. Si muovano a casaccio, senza venir sorretti da un immobile principio di giustizia, aggraverannosi le passate ingiustizie con nuove ingiustizie, in cambio di progredire verso la giustizia. Di che vedesi quanto mal si comportino alcuni di *creare l'agitazione* in mezzo agli uomini, augurandosi in tal modo di migliorarli. Finchè non s'insinui fra loro nel medesimo tempo un immutabile principio di perfezionamento, il progresso vero, sicuro e duraturo si aspetterà invano. Onde vedesi che la mobilità e la immobilità, nel fatto del progresso, conferiscono ad armonia, non a disarmonia.

L'altra contraddizione apparente che penetra nel concetto del progresso è, che per esso camminasi sempre, e non giungesi mai; in guisa che non sappiasi se il progresso abbia scopo definito o indefinito. Anche a tal proposito vuole notarsi che il progresso, da lati distinti, è definito e

indefinito. Il Mamiani [1] ed il Littré [2] consentono che il progresso è indefinito; il che è giusto. Senza l'ideale d'una perfezione sempre crescente, non è concepibile progresso di sorta. Da siffatto verso dunque il progresso ha uno scopo indefinito, o meglio infinito. Lo che spiega il non raggiungersi mai da'promotori d'ogni progresso non l'ideale infinito della perfezione, che agita e travaglia il loro pensiero. E ciò è un bene, non un male, perchè in tal guisa altri, dopo di loro, hanno campo a conseguire sempre nuovi gradi di perfezione. Ma, da altro verso, non può mettersi in dubbio che nel medesimo concetto del progresso vi sia qualcosa di definito e di determinato. Se ciascun progresso ha limiti insormontabili: se il sormontarli è turbare e guastare l'armonia dialettica de'progressi: se il perfezionamento, in che sta il progresso, vuol essere possibile, assolutamente possibile: se nelle varie cose di natura abbiamo rinvenuto delle essenze immutabili; questi ed altri fatti provan chiaro che il progresso tiene scopo anche definito e determinato, di là dal quale non sia conceduto d'arrivare. Per tanto nel concetto del progresso fanno ad armonia, non a disarmonia, gli opposti termini della finità e dell'indefinità.

Da ultimo nello stesso concetto fanno ad armonia gli opposti termini della necessità e della

[1] *Dell'ontol. e del metodo*, pag. 41. *Conf. d'un metafisico*, Vol. II, pag. 746; ed. cit.

[2] *Cons. rèvol. et positiv.*, pag. 32.; ed. cit.

libertà. Di sopra ho dichiarato il progresso continuo, non necessario, perchè se fosse necessario, ogni parziale regresso sarebbe impossibile. Da ciò seguita forse che niente di necessario entra nel progresso? Se tanto avvenisse, dovrebbe darsi un addio ad ogni processo dialettico nel progresso, diventando questo al tutto arbitrario e capriccioso. Invece è da confessare che nel progresso entrano molti elementi necessarii, costituiti dalle necessarie leggi che lo preparano, l'accompagnano, e lo compiono, a considerarlo dal primo principio onde parte, ch' è il pensiero, fino all' ultimo fine dove arriva, ch' è la perfezione. Ma da questo medesimo seguita forse, che il progresso avvenga in tutto senza libertà? E non è la libertà che elegge i mezzi più acconci ad ottenere tale o tale altro miglioramento? Si crede d'ordinario che la necessità e la libertà sono termini contraddittorii, termini cioè che si escludono. Di tale credenza è motivo principale la confusione che spesso fassi della libertà e del libertinaggio. Tutte le obbiezioni che oggi muovonsi contro il fatto della libertà, sovrattutto dal materialismo, si radicano nella confusione della libertà e del libertinaggio. Si allontani tale confusione, e si vedrà che la libertà, ch' è sempre, nel suo alto concetto dialettico, consapevole determinazione di sè stesso, non esclude per ogni verso la necessità, che di quella è integrale principio direttivo e perfezionativo. Del resto, l'argomento è siffatto, che richiederebbe lungo discorso; ed ora non è il caso. Basti aver accennato

in generale che la continuità, la necessità, la libertà, sono componenti contrarii e non contraddittorii del progresso, cioè componenti che s'includono in esso da lati distinti, conservandone sempre l'armonia dialettica.

XVI. Oltre alle contraddizioni apparenti or conciliate, ben altre contraddizioni apparenti si mescolano, non nel concetto del progresso, nel fatto de'varii progressi materiali e spirituali. Quanto ai progressi materiali si opporrà: come progresso nel lavoro, se nel mondo si trovano costantemente operosi ed oziosi? Come progresso nel commercio, se questo è agitato di continuo da guadagni indebiti e disastri deplorevoli? Come progresso nella industria, se alcuni l'amano ed altri l'ostacolano? Come progresso nella ricchezza, se sempre scorgesi accanto al ricco il misero, accanto all'abbondanza insolente la mancanza impotente, accanto a persone lussose e vanitose persone cenciose e schifose? Quanto ai progressi spirituali si opporranno i fatti innegabili, che nella scienza si alternano in perpetuo il vero ed il falso, nell'arte il bello ed il brutto, nella morale la virtù ed il vizio, nella religione il santo ed il perverso.

Ma v'ha di più e di peggio. Sembra che ogni progresso materiale induca regresso spirituale. Lo Châteaubriand, per esempio, avvisa che quando l'uomo ascende al sommo de'beni materiali, scende al più basso fondo de' beni spirituali. [1] Nè ciò

[1] *Genio del Cristianesimo*, part. I, lib. III, cap. 3.

basta. Un uomo, ch'è dato al commercio, disprezza la scienza: chi professa arti meccaniche, si ride delle arti estetiche: dove cresce la morale, e la religione, decresce la scienza e l'arte: chi migliora nella scienza, peggiora nell'arte: se l'uomo diviene filosofo, è ito da lui il poeta: se avanza in una virtù, scapita in un'altra. Insomma, fra i progressi materiali e spirituali corrono non poche contraddizioni e disarmonie sofistiche.

Passando dai progressi materiali e spirituali al progresso sociale, in cui quelli si conchiudono tutti, crescono a mille doppii le contraddizioni, o almeno fannosi più intense. Nella società, infatti, abbiamo contraddizioni senza numero fra l'onestà e la utilità, fra l'eguaglianza e la ineguaglianza, fra la forza morale e la forza materiale, fra il diritto ed il torto, fra la giustizia e la ingiustizia, fra uomini volenti e nolenti, istruiti e ignoranti, serii ed inetti, oppressi e protetti, buoni e malvagi. Tutte coteste contraddizioni, ed altre molte che si potrebbero ricordare, si comprendono nella universale contraddizione de' beni e de' mali: contraddizione oggi resa funesta e terribile per opera de'due partiti politici de'liberali e degl'illiberali. Noi non potendo studiare per ordine le mentovate contraddizioni, crediamo di esaminarle tutte, fermandoci alquanto su la generale opposizione de' beni e de' mali, e nella particolare opposizione de' liberali e degl'illiberali.

XVII. Dalla generale opposizione de' beni e de' mali possono derivare moltiplici conseguenze,

e principali sono o che i beni distruggano i mali, o che i mali distruggano i beni, o che i beni e i mali si equilibrino, o che i beni sopravvanzino i mali, o che i mali sopravvanzino i beni. Se i beni, in corso di tempo, distruggono i mali, si avrà negli ordini sociali armonia senza disarmonia di sorta, ch'è quanto dire progresso necessario, non interrotto. Se, per opposito, in andare di tempo, i mali distruggono i beni, si avrà disarmonia senza armonia di sorta, vale a dire regresso necessario, non interrotto. Se i beni e i mali si equilibrano sempre, ne verrà egual commisto di armonie e di disarmonie, e per conseguente egual commisto di progresso e di regresso, di miglioramenti e di peggioramenti. Se i beni sopravvanzano i mali, o i mali sopravvanzano i beni; seguiterà nel primo caso armonia, interrotta da disarmonie, cioè a dire progresso, interrotto da parziali regressi, e nel secondo caso disarmonia, interrotta da armonie, o vogliasi regresso, interrotto da parziali progressi. Circa agli ultimi due casi è da osservare, che se i beni sopravvanzano i mali, il finale trionfo apparterrà al bene, e quindi all'armonia dialettica progressiva; e se, per converso, i mali sopravvanzano i beni, il finale trionfo sarà del male, e quindi della disarmonia sofistica regressiva. Quale delle cinque ipotesi è da accettare? La risposta a tale domanda è da ricavarla dalla natura della opposizione fra il bene ed il male. Secondo che la opposizione si dichiari o contraddittoria, o contraria, è forza dare diversa risposta.

La opposizione fra il bene ed il male non è contraddittoria. Se i termini opposti del bene e del male fossero contraddittorii, uno de'termini dovrebbe affermarsi, e l'altro negarsi del tutto. Ora è certo che nè il bene è totale affermazione, nè il male totale negazione; tanto più che ora discorresi di beni e di mali relativi e limitati. Il considerare il bene come affermazione dell'essere, ed il male come negazione dell'essere, è opinione abbastanza confutata nel campo della scienza e della storia. Tanto meno può sostenersi che il bene sia negazione, e che il male affermazione dell'essere. Nel bene e nel male v'ha sempre qualcosa di positivo; sì che non possano chiarirsi termini opposti contraddittorii, cioè uno necessariamente positivo, e l'altro necessariamente negativo. Il bene ed il male non essendo termini contraddittorii, dee riputarsi impossibile o che il bene distrugga il male, o che il male distrugga il bene. Di quì è che i due primi casi, o di una totale armonia dialettica di beni, o di una totale disarmonia sofistica di mali, non sono verificabili. All'inferenza della nostra scienza dialettica risponde appieno la vita sociale degli uomini; nella quale non si dà mai o il bene assoluto, o il male assoluto, cioè o il bene senza alcun male, o il male senza alcun bene.

Il bene ed il male non essendo termini opposti contraddittorii, sono termini opposti contrarii, formanti insieme opposizione contraria. Giusto perchè il bene ed il male sono termini opposti contrarii, si avvera per essi il diverso modo di

coesistere de' contrarii già assodato (Lib. I, c. III, n. VI.) È stabilito che i termini contrarii ponno trovarsi in diversi subbietti, messi in intima relazione, nel medesimo tempo. Da ciò deriva che il bene ed il male, come termini contrarii, ponno trovarsi nel medesimo uomo, nel medesimo tempo, ma il bene nel corpo, il male nello spirito. È stabilito inoltre che i termini contrarii, in diverso tempo, si ponno trovare nel medesimo subbietto. A tale dottrina dialettica risponde mirabilmente il fatto de' beni e de' mali, perchè un medesimo uomo potrà essere oggi buono, domani cattivo, posdimani pessimo: un medesimo cittadino essere oggi generoso, domani vile, posdimani infame. È stabilito in ultimo che i termini contrarii possano trovarsi nello stesso subbietto, nello stesso tempo, sotto diverso rispetto. Il che anco si avvera appuntino nel caso nostro. Un individuo medesimo, nel medesimo tempo, può esser buono per una faccenda, cattivo per altra faccenda. Un medesimo cittadino può esser giusto nella vita pubblica, ingiusto nella vita privata. Una medesima società, nel medesimo tempo, potrà esser ricca nelle armi, povera nelle leggi: onesta verso i propri socii, disonesta verso gli stranieri: valente per un'amministrazione, fiacca per un' altra amministrazione. È dunque fuori dubbio che i termini opposti del bene e del male sono contrarii, non contraddittorii.

I beni e i mali, in quanto sono termini opposti contrarii, devono, più che distruggersi, coe-

sistere insieme in qualunque ordine, anche nell' ordine sociale. Sta però a vedere se gli uni e gli altri si equilibrino, o se gli uni sopravvanzino gli altri, acciocchè siasi in grado d'assodare qual conseguenza debba accettarsi rispetto all'andamento sociale. Siffatta quistione vuole risolversi con la storia alla mano, aiutata dalla scienza. La sola scienza non è atta a precisare il particolare attuarsi de'beni e de'mali nella vita del genere umano. Possiamo noi intanto consultare la storia in tutti i fatti, o almeno nei fatti principali? Non possiamo. Scrivendo non la storia della civiltà, la scienza dialettica della civiltà, possiamo ne' fatti storici scorgere ciò che presentano di più indubitato e di più spiccato, senza entrare in minute analisi de' fatti storici. Ciò posto, considerando il particolare andamento delle umane società, è un fatto indubbio e chiaro che in alcune società i beni e i mali si contrabbilanciano; che in altre società i mali avanzano i beni; e che in altre società i beni avanzano i mali. Le prime società possono rassomigliarsi ad un pendolo a compensazione, in cui i beni e i mali si compensano. Siffatte società hanno vita stazionaria, almeno per un certo tempo. Le seconde società, nelle quali i mali soverchiano i beni, devono col tempo distruggersi, e possono paragonarsi a carri, che, capitati in aspro pendìo, devono precipitare e rovinare. Le terze società, nelle quali i beni soprannotano ai mali, godono vita florida, e piena veglia; e sono destinate a scuotere le altre società dal sonno in cui sono cadute.

Questi fatti provano ad evidenza che le umane società, meditate nel loro particolare procedere, hanno diversa vicenda, ora stazionaria, ora regressiva, ed ora progressiva. Finchè si guardi allo speciale corso delle varie società, non è dato professare in modo assoluto una delle tre ipotesi, comportevoli ai termini contrarii del bene e del male; voglio dire o quella dell'equilibrio fra il bene ed il male, o quella del prevalere il bene sul male, o quella del predominare il male sul bene. Le particolari società civili, ne' loro corsi particolari, così come le particolari età degl' individui, ora progrediscono, ora regrediscono, ed ora stanno, senza avere sensibili progressi o regressi. Da tutto ciò avviene che le particolari società civili, o dicansi nazioni, se progrediscono, l'armonia dialettica de' beni prepondera su la disarmonia sofistica de' mali: se regrediscono, avverasi tutto l'opposto: se rimangono stazionarie, si bilanciano l'armonia dialettica de'beni e la disarmonia sofistica de'mali.

La soluzione del problema porgesi ben diversa, a considerare l'universale andamento del mondo sociale, ch'è lo stesso mondo storico della civiltà. A tale risguardo è forza appigliarsi alla ipotesi o del continuo progresso, o del continuo regresso; e trasformare una delle due ipotesi in tesi storica e scientifica. Non parlo della terza ipotesi del progresso e del regresso continuo, ipotesi appena concepibile per brevissimo tempo nel mondo delle nazioni; e dico appena concepibile, essendo difficile che un popolo, anche per

poco tempo, tengasi in perfetto equilibrio fra i beni ed i mali. Or s'immagini se ciò possa darsi nella vasta distesa del tempo e dello spazio. In tale vasta distesa è da riconoscere per legge storica della umanità o il regresso continuo, o il progresso continuo. Riconoscendo il regresso continuo, predominerà nella umanità la disarmonia sofistica de' mali su l'armonia dialettica de' beni, finchè il trionfo finale sarà della disarmonia sofistica de' mali. Riconoscendo il progresso continuo, predominerà nella umanità l'armonia dialettica de' beni su la disarmonia sofistica de' mali, finchè otterrà lo scettro finale l' armonia dialettica de' beni. Per conto nostro, avendo provato con fatti innegabili il progresso continuo, non meno pel tempo passato, che pel tempo avvenire; scorgesi chiaro che la opposizione fra i beni e i mali, che nel progresso continuo non verrà meno mai, turba e non annulla la universale armonia dialettica de' beni; e non l'annulla, perchè gli opposti termini del bene e del male essendo contrarii, ponno coesistere insieme, e insieme conferire, da lati diversi, a promuovere essa universale armonia dialettica di beni nel totale andamento del mondo sociale. Come ciò avvenga, è da lasciarsi alla storia, che descrive l'andamento civile del genere umano.

XVIII. Resta che esaminiamo la opposizione politica fra i liberali e gl' illiberali, cozzanti al secol nostro più degli altri secoli. Se tale opposizione fosse al tutto inconciliabile, l'armonia dialettica fra i varii progressi del mondo sociale sarebbe annul-

lata, e ito affatto lo scopo dell'umana storia, allogato nel continuo avanzamento della umana libertà. Hoene Wroski, di sopra nominato, ha creduto che i due partiti politici de' liberali e degl' illiberali sono entrambi *contraddittorii:* entrambi *veri ed erronei:* entrambi *indistruttibili.* Di qui inferisce, che fra essi partiti sia *assolutamente impossibile qualunque conciliazione.* [1] Aderire a questi pronunziati non si può, in tutto e per tutto. I liberali e gl' illiberali sono senza dubbio partiti *contraddittorii*, ed anche *veri ed erronei*, secondo che opina il polacco filosofo. Se non che, da ciò non seguita punto che sieno affatto indistruttibili e inconciliabili; giacchè possono assai bene chiarirsi distruttibili in tutto quello che hanno di erroneo, e conciliabili in tutto quello che posseggono di vero.

Piacerà forse insistere: che fra i liberali e gl'illiberali correndo opposizione contraddittoria e non contraria, ogni conciliazione sia vano tentarla. Al proposito devo ricordare per l'ultima volta una dottrina dialettica, che crediamo bene assodata; ed è, che quando due termini opposti sono contrarii, fra loro passa apparente contraddizione, e sussistente conciliazione. Perciò, qui poco fa, convinto che i termini opposti del bene e del male sono contrarii, ho proclamata fra essi sussistente conciliazione, senza bisogno d'altro lavoro preliminare. Quando invece due termini opposti sono contraddittorii, allora corre fra essi sus-

[1] *Opuscoli citati*, pag. II, 25.

sistente contraddizione. A voler tentare in simile caso una conciliazione, è da esaminare preliminarmente se in tutti e due i termini contraddittorii si giaccia e del vero e del falso, e del positivo e del negativo, o se, per converso, uno de' termini sia affatto vero e positivo, e l' altro affatto falso e negativo. In quest' ultimo caso è onninamente impossibile qualunque conciliazione, come appunto avverasi ne' termini opposti contraddittorii per eccellenza dell' essere e del non essere. Negli altri casi, in cui fra i termini contraddittorii ha luogo del vero e del falso, del positivo e del negativo, è prima di tutto da scartare il falso ed il negativo, per sè stesso inconciliabile, per venire poscia alla conciliazione del vero e del positivo, comune a tutti e due i termini contraddittorii.

Le quali cose ricordate, non può mettersi in dubbio che i due partiti politici de' liberali e degl' illiberali, considerati nelle loro esagerazioni, si contraddicono in perpetuo, favorendo gli uni l' affermazione d' ogni libertà civile, e gli altri la negazione d' ogni libertà civile. Conciliarli ed armonizzarli da siffatto lato non è della nostra scienza dialettica, nè di qualunque altra scienza dialettica, che non voglia incorrere nell' impossibile, ed anche nel ridicolo. Per conciliare ed armonizzare essi partiti, è da accertare se fra loro sia in comune qualcosa di vero e di positivo, a fine di metterli d' accordo in siffatto elemento vero e positivo. Trattasi sempre, con un lavoro preparativo e spassionato, di esaminare ciò che v' ha di falso

e di negativo, di vero e di positivo ne'liberali e negl'illiberali; affinchè da quel lato si combattano e distruggano, e da quest'altro lato si avvicinino ed accordino.

Forse vorrà credersi che i liberali sieno affatto nel vero, e gl'illiberali affatto nel falso; in modo che debba desiderarsi, più che la loro conciliazione, la distruzione degl'illiberali, compiutasi per opera de' liberali. Certo, nel corso della civiltà il trionfo finale è da desiderarlo per i liberali, e non per gl'illiberali; così come nel corso della storia il trionfo finale è da augurarlo pel mondo della libertà. Ma finchè non venga tale trionfo finale, è forza riconoscere quel tanto di vero, che si trova in tutti e due i partiti politici, ne' quali oggi conchiudonsi tutti gli altri partiti politici. Il credere, o il voler far credere che negl'illiberali non sia niente di vero, e ne' liberali niente di falso, è da spirito di parte. Dal quale la scienza vuol essere lontanissima.

Gl'illiberali, ad esempio, insistono nel principio d'autorità. È forse al tutto falso tale principio, o è più tosto falso il loro insistervi con tanto eccesso, da rinnegare ogni principio di libertà? I liberali, dal canto loro, insistono sul principio di libertà. Costoro, in tale insistenza, si tengono sempre per entro giusti limiti? Chi mai può sostenerlo in buona coscienza? Desideriamo dunque che i liberali ottengano lo scettro del mondo sociale, acciocchè la civiltà raggiunga il suo ultimo scopo, sito nel pieno possesso della libertà. Ma finchè si è in via, e non in pieno possesso di tanta perfezione, i li-

berali devono essere giusti con tutti i partiti avversi, intendesi sempre in quel tanto che di giusto essi affermano e sostengono. Solo in tal guisa otterrassi duratura e pacifica armonia dialettica fra i moltiplici progressi materiali e spirituali; dalla quale armonia dipende il maggior grado possibile di civiltà. L'ufficio ch' io ho affidato ai liberali è abbastanza grave e nobile. Pensino i liberali ad eseguirlo con sollecita cura, se non vogliono rendersi miseramente rei di lesa civiltà, ed aversi da' contemporanei e da' posteri la dolorosa e meritata condanna d'essere stati declamatori di libertà, oppressori del genere umano.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE DEL VOLUME SECONDO

Libro III.

CAPITOLO I. Concetto dialettico della natura... *Pag.* 5
» II. Ancora della stessa materia........ » 91
» III. Concetto dialettico di Dio........... » 156
» IV. Relazione fra Dio e la natura..... » 200
» V. Concetto dialettico dell' universo. » 265

Libro IV.

CAPITOLO I. Enciclopedia conforme a scienza dialettica.............................. » 319
» II. Filosofia dialettica solo vera..... » 343
» III. L'arte é la scienza dialettica...... » 388
» IV. La civiltà e la scienza dialettica.. » 440